NOUVELLE
REVUE THEOLOGIQUE

LES « ANNÉES SAINTES »

L'« année sainte » de 1950 occupe la vingt-quatrième place dans la série des « grands jubilés ».

I. LA PREMIERE « ANNEE SAINTE »

En 1300 eut lieu le premier jubilé connu dans l'histoire. Pour des raisons que nous indiquerons bientôt, sa bulle d'indiction, lancée par Boniface VIII, ne date que du 22 février de cette année.

Récit d'un pèlerin belge de 1300.

Un moine de Saint-Martin de Tournai, Gilles le Muisit, qui gouverna ce monastère de 1331 à 1352, entreprit en 1348 la composition d'une chronique. Il la dicta, car il était alors complètement aveugle, ce qui ne l'empêchait pas de se déclarer quatre ans plus tard, à quatre-vingts ans, « sain comme une pomme ». Son œuvre abonde en souvenirs personnels et constitue une des sources capitales de l'histoire de la Flandre et du Tournaisis, surtout de l'histoire des mœurs et de la civilisation, pour la première moitié du XIV[e] siècle. Voici, en résumé, son récit sur le premier jubilé.

Avant l'année 1300, le pape et les cardinaux apprirent par des registres et des personnes âgées que, depuis des temps anciens, à chaque année centenaire, des indulgences générales étaient accordées à Rome. Avec l'aveu de ses conseillers, Boniface VIII lança une décrétale qui fut publiée dans tout le monde chrétien. Après avoir transcrit le texte de cet acte, Gilles le Muisit continue ainsi : « Cette année une telle multitude de chrétiens, hommes, femmes, nobles et gens du peuple, réguliers et séculiers, vieillards et jeunes gens, visitèrent les tombeaux des apôtres Pierre et Paul, que personne ne peut l'admettre s'il n'y a été lui-même et n'a vu ce spectacle de ses propres yeux. Moi je le sais et je l'atteste, car j'ai fait alors ce voyage avec deux de mes confrères. D'ailleurs, de Tournai partirent pour Rome un

grand nombre de clercs et de laïcs. En effet alors courait parmi les pèlerins une opinion que cette indulgence remettait à la fois la coulpe et les peines des péchés. Mais beaucoup de théologiens, surtout des ordres mendiants, rejetaient cette manière de voir. Alors m'étant confessé à un évêque pénitencier de Rome, docteur en théologie, je le consultai sur ce point. Voici sa réponse : Les pénitenciers, à qui souvent avait été posée la même question, décidèrent d'aller trouver le pape à Anagni... Et Boniface, fort étonné, leur dit : « Mes chers fils, toutes ces difficultés proviennent des ordres mendiants. Depuis leur institution ils ne cessent de répandre diverses idées contre nous-même et l'Eglise romaine. Mais nous déclarons... qu'à tous les fidèles vraiment contrits et s'étant confessés qui sont venus à Rome, qui s'y trouvent et qui s'y rendront dans la suite, nous accordons des indulgences et « plenam, pleniorem et plenissimam remissionem et quantum claves possunt ». Ce fait me fut attesté par l'évêque théologien mentionné plus haut » (1).

Récits de contemporains italiens.

Sur l'origine du premier jubilé, des historiens contemporains, le cardinal Stefaneschi, un des conseillers favoris de Boniface VIII, et des chroniqueurs italiens, Ventura d'Asti et Villani (2) racontent les faits de façon un peu différente, plus précise et, semble-t-il, plus exacte. Dès le premier jour de janvier 1300, les Romains accourent en foule à Saint-Pierre ; car, pensaient-ils, ce jour-là, on pouvait gagner, en visitant les basiliques des Apôtres, l'indulgence plénière accordée aux Croisés. Cependant l'affluence des pèlerins ne diminue pas les jours suivants. Des fidèles, avides de faveurs spirituelles, s'adressent au pape. « Donnez-nous votre bénédiction, lui disent-ils, avant que nous ne mourrions. Nous avons appris qu'à chaque première année du siècle le chrétien qui visitera les tombeaux de Pierre et de Paul sera lavé de ses péchés et de la peine qui s'y attache ». Cependant, dans le monde ecclésiastique de Rome, on ne connaissait aucune tradition dans ce sens. Le Souverain Pontife ordonna des recherches dans les archives. Elles furent vaines. Mais, un jour, à Saint-Pierre, Boniface vit arriver sur une litière, traîné par son fils, un savoyard de cent sept ans. « Au début du siècle dernier, raconta ce bon vieillard, mon père, laboureur, s'est rendu à Rome. Tant que ses moyens le lui permirent, il y demeura pour gagner l'indulgence. Il m'a commandé de venir à Rome la première année du siècle suivant, si je

(1) *Corpus chronicorum Flandriae,* édit. J.-J. De Smet, t. II, p. 187 et 188. Commission royale d'Histoire, collection in-4°. Bruxelles, 1841.

(2) J. G. Stefaneschi, *De centenario seu jubileo anno,* c. 1, édit. D. Quattrochi, dans *Bessarione,* t. VII, 1900, p. 299-300. Ventura d'Asti, *Chronica,* édit. Muratori, dans *Rerum italicarum scriptores,* t. XI, p. 191 Villani, *Cronaca,* VIII, 36, *ibidem,* t. XIII, p. 367.

vivais encore, ce qu'il considérait d'ailleurs comme fort peu probable ». Quelques autres pèlerins firent des déclarations semblables. Alors le pape se rendit. Ses prédécesseurs avaient en effet attaché au moins des indulgences limitées à la visite des basiliques romaines. De plus les chrétiens participant à la croisade obtenaient, par le pouvoir des clefs, la libération des peines encourues par leurs péchés.

La Bulle « Antiquorum habet ».

De Boniface VIII, il nous reste trois actes sur le premier jubilé. La bulle d'indiction ne date que du 22 février, car le pape n'avait pu connaître plus tôt le résultat de l'enquête ordonnée par lui. Toutefois le début de l'« Année Sainte » se trouve reporté au 25 décembre 1299. De ce jour jusqu'à la Noël de 1300, le Souverain Pontife accorde à tous les fidèles qui, contrits et confessés, visiteront les basiliques des saints Pierre et Paul, « non solum plenam et largiorem, imo plenissimam omnium suorum... veniam peccatorum ». Les Romains doivent faire ces deux visites pendant trente jours; les étrangers, pendant quinze jours. Ce premier acte ajoute que la même faveur sera désormais accordée tous les cent ans. Des autres documents pontificaux de 1300, moins importants, l'un exclut les « rebelles » de la faveur du jubilé, l'autre étend l'indulgence de l'année sainte à tous les étrangers à Rome qui se trouveront dans cette ville le jour de Noël 1300, même s'ils n'ont pas rempli les conditions fixées le 22 février « pour qu'ils puissent retourner joyeux dans leur pays »; il en est de même des fidèles morts en route ou à Rome, sans avoir satisfait aux prescriptions de la bulle « Antiquorum habet », enfin de tous ceux qui, s'étant mis en route, n'ont pu arriver au terme de leur voyage, ou qui, étant parvenus à Rome, n'ont pu exécuter les conditions fixées par le Souverain Pontife (3).

Rome s'organise pour le jubilé.

Pour recevoir l'afflux des pèlerins la Ville éternelle s'organise. Les compatriotes des nouveaux arrivants et des gens préposés au service des logements les attendent aux portes de la cité et les conduisent aux couvents et aux auberges désignés pour les recevoir. Dans celles-ci les places coûtent cher, mais la nourriture se procure à bon compte, grâce à la bonne récolte et aux prix raisonnables des denrées au marché.

Pour se retrouver dans le dédale des rues de Rome, les étrangers disposent de guides, en particulier de la « Descriptio plenaria totius urbis », rédigée au XII[e] siècle, modifiée au XIII[e]. Très détaillé, ce

(3) H. Schmidt, *Bullarium anni sancti*, dans *Textus et documenta* de l'Université Grégorienne, *Series theologica*, n° 28, p. 33-36. Rome, 1949.

livre met sous les yeux des touristes les *Mirabilia* de la ville, passés et contemporains.

Il fallait surtout rendre aisé l'accès des grandes basiliques. Pour se rendre à Saint-Pierre le pèlerin, venu de la rive gauche, traversait le Pont-Saint-Ange. Dante, qui fut du nombre des visiteurs de Rome, nous raconte que les autorités de la ville avaient établi le « sens unique ».

Succès incroyable du premier jubilé.

Suivant le témoignage des chroniqueurs Ventura d'Asti et Villani, déjà cités plus haut, plus de deux millions de pèlerins visitèrent en 1300 la Ville éternelle. Le second de ces auteurs estime à 200.000 les étrangers en permanence à Rome. Le mouvement des entrées et des sorties représentait chaque jour un flot de trente mille personnes. Allemands, Hongrois, Français, Provençaux, Italiens du Nord encombraient les routes menant à Rome. Des seigneurs, avec leurs dames, allaient par groupes de quarante à cinquante, en grand appareil. D'autres, par esprit de pénitence et d'humilité, voyageaient comme des pauvres. On portait en litière des vieillards et des infirmes. Des jeunes gens prenaient sur leurs épaules leurs parents âgés. Aucun souverain ne se rendit alors à Rome. Mais les contemporains gardèrent le souvenir de l'ambassade florentine. Chacun de ses membres représentait une tête couronnée : l'empereur d'Occident, le Basileus, les rois de France, d'Angleterre, de Bohême, de Naples, de Sicile et même le Khan des Tartares, puis quelques seigneurs et communes de l'Italie. Cinquante chevaliers, somptueusement vêtus et armés, escortaient l'ambassade. Le pape lui-même ne put cacher son admiration devant ce déploiement de luxe.

Tous témoignent d'une grande allégresse quand ils arrivent au terme de leur long voyage. La visite des églises se faisait de nuit comme de jour. A en croire encore Ventura d'Asti, « jour et nuit, deux clercs se tenaient près de l'autel, dans la basilique de Saint-Paul, et, armés de rateaux, ils rassemblaient une quantité infinie de pièces de monnaie » (4).

Les pèlerins venaient surtout chercher à Rome l'indulgence, « le grand pardon ». Mais soulignons ici que cette année 1300 représente dans l'histoire du souverain pontificat un sommet et que, dans tout le monde chrétien, le pape jouissait d'un immense prestige. Les prédécesseurs de Boniface VIII, depuis Grégoire VII, avaient remporté dans leurs luttes avec les empereurs, d'abord à propos des investitu-

(4) Ventura d'Asti, *op. cit.*, dans Muratori, *Rer. ital. script.*, t. XI, p. 192. Villani, *op. et loc. cit.*

res, ensuite à propos de la suprématie dans la république chrétienne, une victoire indéniable. Avec Boniface VIII commencera le déclin. Attentat d'Anagni perpétré par un légiste de Philippe le Bel, séjour des papes à Avignon, grand schisme diminueront de plus en plus l'autorité temporelle et même spirituelle des successeurs de Pierre. La république chrétienne se disloquera dès le XIV[e] siècle.

II. AUTRES JUBILÉS

Parcourons maintenant les grands jubilés périodiques, du moins les plus significatifs d'entre eux. Il sera utile de distinguer d'abord entre jubilés et jubilés.

Diverses espèces de jubilés.

En dehors des grands jubilés périodiques, il en existe deux autres espèces.

Les *jubilés extraordinaires* sont octroyés par les papes dans certaines circonstances. Ainsi, pour nous borner au XIX[e] siècle, Grégoire XVI en promulgua un en 1842, en vue des besoins de l'Eglise d'Espagne; Pie IX, deux, en 1854 et en 1869, celui-ci pour préparer le futur concile du Vatican; enfin Léon XIII en accorda trois, à des dates très rapprochées : en 1879, année de son accession au pontificat; en 1881, afin d'obtenir des prières spéciales dans les grandes nécessités de l'Eglise et de la papauté, et en 1886, à l'occasion des noces d'or pontificales.

Les *jubilés locaux* sont fixés une fois pour toutes. Notre-Dame du Puy en célèbre un chaque fois que le vendredi saint tombe le 25 mars, date considérée comme celle de la faute de nos premiers parents et de la promesse de la rédemption qui la suivit, ainsi que de l'Annonciation et du drame du Calvaire. Plus fréquent se présente le jubilé propre à Saint-Jacques de Compostelle : chaque fois que la fête de Saint-Jacques le Majeur coïncide avec un dimanche.

Les « Années saintes » périodiques.

D'après la bulle « Antiquorum habet » le grand jubilé devait être séculaire. Mais, alléguant comme motif que le jubilé juif se célébrait tous les cinquante ans, une députation romaine envoyée à Clément VI en Avignon le supplia de réduire à cinquante ans la période comprise entre deux « années saintes ». La bulle *Unigenitus Dei Filius,* du 27 janvier 1343, fixa donc le prochain jubilé à 1350, et décida que la périodicité serait désormais de cinquante ans. Après la rentrée à Rome de Grégoire XI, celui-ci déclara, à la demande des habitants de la Ville Eternelle, qu'il y aurait « année sainte tous les

trente-trois ans ». Mais la mort du souverain pontife et le grand schisme firent reporter le jubilé, décidé en principe, jusqu'en 1390. Plus jamais dans la suite ne se retrouve la mention du jubilé de la trente-troisième année. Enfin Paul II, par une bulle du 19 avril, réduisit l'intervalle à vingt-cinq ans.

De quelques grandes « Années saintes ».

Arrêtons-nous, dans ces dernières pages, à quelques grands jubilés sur lesquels il est possible de fournir, d'après des sources sûres, des détails intéressants.

L'année 1348 avait été marquée par la peste noire qui fit d'épouvantables ravages en Europe. A sa suite des processions de pénitence, composées de « Flagellants », se formèrent en Allemagne et passèrent de là dans les Pays-Bas, surtout en Hainaut, en Brabant, en Flandre et dans le pays de Liège. Le chroniqueur contemporain, Gilles le Muisit, déjà cité au début de cet article, donne à leur sujet des renseignements très précis et très curieux. Il énumère, avec la date de leur arrivée, les bandes de flagellants, jusqu'à 565 hommes en une fois, qui entrèrent dans les différentes villes. Sur les places ils se livraient à leurs flagellations publiques. On connut aussi ces processions en France, mais le pouvoir les prohiba vite.

Le jubilé de 1350 allait apporter des consolations à tant d'âmes éprouvées par les malheurs du temps et surexcitées par des manifestations troublantes, comme celles que nous venons de signaler. Cette année sainte présente ceci d'assez particulier qu'elle se passa sans le pape, puisque celui-ci, Clément VI, résidait alors en Avignon.

De Noël à Pâques, Rome reçut 1.200.000 pèlerins. Parmi eux contentons-nous de nommer Pétrarque qui, dans une lettre écrite à Boccace dix-sept ans plus tard, signale la rénovation spirituelle que lui valut l'année sainte. Ses dispositions sont si bonnes qu'une ruade de cheval pendant le voyage lui ayant brisé un os, il accepte cet accident comme supplément de pénitence (5).

Le jubilé de 1450 ressemble à celui de 1300 parce que cette date marque aussi un triomphe de la papauté. Le grand schisme a pris fin. Les théories conciliaires, qui menaçaient de changer en oligarchie le gouvernement séculaire de l'Église, ne trouvent plus la faveur du monde ecclésiastique. Nicolas V, le « père de l'humanisme », inaugure la politique qui va faire de Rome la capitale de la Renaissance. Le grand pape fut le premier des Souverains Pontifes à remplir lui-même les conditions fixées pour gagner l'indulgence plénière. Le nombre

(5) Textes cités dans l'ouvrage publié en collaboration (Paris, Editions Alsatia, 1949-1950), intitulé *La Porte ouverte. L'année sainte*, pp. 45 et 46.

des pèlerins affluant à Rome de Hongrie, d'Allemagne, de France, d'Espagne, de Portugal, et naturellement surtout d'Italie, fut si considérable qu'on signale pour un seul jour deux cents personnes écrasées sur le pont du Tibre.

A cette époque rien ne semble encore fixé sur l'extension du jubilé en dehors de Rome. Ainsi au début de 1451, Philippe le Bon, envers qui les papes se montrèrent toujours fort bien disposés à cause des services éminents qu'il leur avait rendus, demanda et obtint la faveur de l'indulgence plénière pour la ville de Malines. D'autres villes belges et hollandaises se montrèrent jalouses de cette préférence et profitèrent de la présence du légat pontifical, Nicolas de Cues, pour plaider leurs intérêts. Le 31 octobre, le cardinal accorda donc le jubilé à la Hollande. Il devait durer du 1er novembre 1451 au 2 février 1452. Deux prolongations furent octroyées ensuite, la première, du 2 février au 16 avril 1452, la seconde, d'un mois seulement. Nicolas V abandonna au duc de Bourgogne une bonne partie des profits financiers de l'indulgence (6).

Le mécénat des lettres et des arts et de l'étude de l'antiquité païenne exercé par les papes ne valut pas seulement à l'histoire de l'Eglise romaine des pages glorieuses. Il introduisit dans le Sacré Collège bien des éléments mondains et rendit possible l'élection à la chaire de Saint-Pierre d'un Rodrigue Borgia, Alexandre VI. Malgré les scandales de sa vie privée, ce pape ne négligea pas complètement les devoirs de sa haute fonction. Les derniers mois de 1499 furent remplis par les préparatifs de l'ouverture du jubilé pour lequel le pape renouvela en partie le cérémonial. Aussi le *Diarium* de Jean Burchard, cérémoniaire de l'Eglise romaine, nous fournit-il sur cette année sainte des détails précieux. Alexandre VI défendit aux cardinaux de s'absenter de Rome en 1500 : la situation critique de l'Italie, menacée par la France et les Turcs, l'engageait à garder près de lui ses conseillers. Leur présence dans la Ville Eternelle donnerait d'ailleurs à ce jubilé, que le pape voulait splendide, un lustre particulier. Le 25 décembre 1499, il se rendit processionnellement à Saint-Pierre pour l'ouverture de l'année sainte. L'affluence des pèlerins le décida à prolonger de douze mois la durée du jubilé et à reculer jusqu'à l'Epiphanie de 1502 la fermeture des portes d'or des quatre basiliques patriarcales. En janvier 1501 il avait étendu le jubilé à toute l'Italie jusqu'à la Pentecôte de la même année (7).

De 1500 à 1775 les années saintes se déroulèrent régulièrement tous

(6) A.-G. Jongkees, *Staat en Kerk in Holland en Zeland onder de Bourgondische Hertogen (1425-1477)*, p. 160-162, Groningue, 1942.

(7) *J. Burchardi Diarium*, édit. L. Thuasne, t. III, pp. XXXI-XXXIV, Paris, 1885.

les vingt-cinq ans. A partir de 1575 on commence à inscrire dans des registres les noms des pèlerins. Grâce à cette documentation nous savons que les années 1575, 1600, 1675, 1750 et 1825 virent arriver à Rome respectivement 400.000, 3.000.000, 1.400.000, un million et 376.365 étrangers. En 1575, on signale la présence pendant l'année jubilaire de 300 confréries, dont les membres précédaient les autres paroissiens et le clergé. Des associations se consacraient au service des pèlerins. Grégoire XIII, en vue de ce jubilé, avait assaini la ville, ouvert des rues nouvelles, réorganisé la chasse aux voleurs, supprimé l'impôt sur les farines, interdit aux propriétaires d'augmenter les loyers. Lui-même, malgré ses soixante-quinze ans, se prépara à gagner l'indulgence plénière par trois jours de jeûne et fit les visites aux quatre basiliques.

Grégoire XIII est, avec saint Pie V (1566-1572) et Sixte-Quint (1585-1590), l'un des pontifes qui s'employa le plus à faire exécuter dans tout le monde chrétien les décrets réformateurs du concile de Trente. On pourrait appeler le jubilé de 1575 le jubilé de la renaissance catholique.

Comparé aux trois siècles précédents le XIX[e] présente une particularité. Il ne connut qu'un seul jubilé, celui de 1825. En 1800, Pie VII ne fut élu, au conclave de Venise, que le 14 mars et ne rentra à Rome que le 3 juillet. Son prédécesseur était mort à Valence, le 29 août 1799, prisonnier de la Révolution française. Dans les premiers mois de 1848, Pie IX se trouvait à Gaète, où la Révolution romaine l'avait forcé à se réfugier. Vingt-cinq ans plus tard, le 24 décembre 1874, il promulgua bien un jubilé, mais que ne devait accompagner aucune solennité. Privé de ses États, il se considérait lui aussi comme prisonnier. Cependant le nombre de pèlerins venus de divers pays de l'Europe et de l'Amérique semble avoir été considérable. On ne tenait plus alors de registres des pèlerins.

A partir de 1825, les Années Saintes commencèrent à être l'occasion de béatifications et de canonisations toujours plus nombreuses. Le chiffre des étrangers venus à Rome n'atteint plus jamais les 500.000. Malgré la facilité des communications, les jubilés de l'époque contemporaine ne semblent donc plus jouir de la même faveur que ceux des périodes antérieures. Ils sont largement remplacés par les pèlerinages, en tout temps, de groupes et d'individus, qui prirent un tel développement à partir du pontificat de Pie IX.

Réflexions finales.

Si l'on compare les diverses bulles d'indiction des grands jubilés, il n'est pas difficile de découvrir entre elles plusieurs différences. Une seule nous retiendra ici. Les plus anciens de ces actes ne mettent guère en relief que le gain d'une indulgence spéciale, de l'indulgence

plénière. Les derniers étendent le but de l'Année Sainte. Ainsi celui de 1924, annonçant le jubilé de 1925, souhaite et explique longuement le rôle de pacification des individus et des cités dévolu à l'année sainte. Pie XII, dans sa bulle du 26 mai 1949, fait consister l'essence du grand jubilé, non seulement dans la rémission des péchés commis mais dans la sanctification personnelle.

Jadis en effet l'Eglise offrait dans l'Année Sainte le moyen d'obtenir une indulgence plénière qui ne pouvait s'obtenir d'abord que par la participation à la croisade. Aussi de gros pécheurs, conscients de leurs prévarications, venaient-ils chercher à Rome, avec le pardon sacramentel, la diminution des peines dues pour leurs fautes. Ils se sentaient d'ailleurs attirés vers la Ville Eternelle par une foi plus vive que les chrétiens de nos jours. Actuellement, l'extension du jubilé à l'univers entier, l'année qui suit sa célébration à Rome, et la facilité de gagner des indulgences plénières sans se déplacer en récitant quelques prières contribuent à déprécier quelque peu les grandes Années Saintes de Rome. Le voyage dans cette ville à l'occasion des jubilés garde cependant, en dehors du gain de l'indulgence plénière, des utilités de premier ordre. Il fournit aux chrétiens le moyen de s'unir plus intimement au chef de l'Eglise ; il les invite à se prosterner devant les Tombeaux des Apôtres et à prendre ainsi plus conscience de l'antiquité de leur foi ; il les met aussi en contact avec des fidèles du monde entier et sert à les convaincre plus pleinement de la réalité de leur nom de catholiques. Souhaitons, avec S.S. Pie XII, que de nombreux pèlerins aillent, cette année, gagner le jubilé romain.

E. DE MOREAU, S. I.

JUBILÉ HÉBREU ET JUBILÉ CHRÉTIEN

Le Jubilé, au sens où ce mot est actuellement compris dans l'Eglise chrétienne, a été proclamé pour la première fois par le Pape Boniface VIII, le 22 février 1300, dans la Bulle « Antiquorum habet digna fide relatio » (1). Il est à remarquer que dans ce document relativement court le mot « jubilé » n'est pas employé une seule fois.

Ce terme se rencontre cependant chez des écrivains contemporains et même antérieurs. On a cité un hymne latin du début du XIII[e] siècle contre les Albigeois où on lit :

Anni favor iubilaei
poenarum laxat debitum (2).

Aucun doute sur l'origine de l'expression « annus iubilaeus » : elle vient en droite ligne de la Vulgate latine. Le terme « iubilaeus » se rencontre dans le *Lévitique* (chap. XXV, 14 fois; chap. XXVII, 5 fois), dans les *Nombres* (chap. XXVI, 4) et dans Josué (chap. VI, 4, 6, 13). On ne le trouve nulle part ailleurs dans la Bible latine.

Dans les *Nombres*, XXVI, 4, il est enrichi d'une glose explicative qui n'est pas dans l'hébreu, mais s'inspire de la traduction des Septante : « ...iubilaeus, id est quinquagesimus annus remissionis ».

Que le terme « iubilaeus » ait passé dans la langue chrétienne avec le sens qu'on lui donne aujourd'hui, cela se comprend parfaitement : l'année sainte est avant tout « annus remissionis », comme il apparaît dans la Bulle de Boniface VIII qui parle dès le début des « magnae remissiones et indulgentiae peccatorum » concédées à ceux qui visitent à Rome la basilique du prince des Apôtres. L'hymne latin cité plus haut déclare que le jubilé remet le « debitum poenarum ». Aussi bien le jubilé peut-il se définir : une indulgence plénière solennellement accordée par le Pape, actuellement tous les vingt-cinq ans.

On discute la question de savoir si le « jubilé » dont parle l'Ancien Testament avait lieu tous les quarante-neuf ou tous les cinquante ans. On a vu dans l'article précédent comment avait varié la périodicité du jubilé chrétien.

Le terme « iubilaeus », qui n'existe que dans la latinité ecclésiastique, y a été vraisemblablement introduit par une création de saint Jérôme. L'hébraïsant de Bethléem avait à traduire le terme « jôbêl ». Pour exprimer l'idée joyeuse qui s'attachait à l'institution désignée par ce mot, il s'est rapproché en bon latiniste du vocable « iubilum » qui désigne les cris de joie des pasteurs et il a créé « iubilaeus ».

---

(1) Tomasetti, *Bullarium Romanum*, 1859, tomus IV, p. 156.
(2) *Enciclopedia Italiana*, art. *Giubileo* (Mgr Pisani).

Malgré tout, cette création n'est guère autre chose qu'une transcription de l'hébreu « jôbêl ». Le même procédé est attesté pour le grec par le Codex Ambrosianus (3). Solution élégante : quand on n'est pas sûr du sens d'un mot, on le transcrit.

Les Septante traduisent le « shenat haj-jôbêl » de *Lévitique*, XXV, 13, par « l'année de la rémission » (4). C'est de cette traduction que s'inspirait saint Jérôme, quand dans *Num.*, XXXVI, 4, il expliquait « iubilaeus » par « quinquagesimus annus remissionis ». Ce sens de « rémission, libération » est aussi celui qu'accepte Aquila. Le Syriaque est du même avis. Flavius Josèphe (*Ant. jud.*, III, 12, 3) prétend que « jôbêl » signifie « liberté ». Ce sens convient mieux pour l'hébreu « derôr » qui d'après le *Lévitique*, XXV, 10, est un des effets du « jôbêl » : « Et vous sanctifierez la cinquantième année et vous publierez la liberté (derôr) dans le pays pour tous ses habitants. Ce sera pour vous un jubilé (jôbêl) ».

Les modernes acceptent généralement comme sens premier de « jôbêl » celui de « bélier ». Ils pensent que dans Josué, VI, 5, « qeren haj-jôbêl » doit se traduire « corne de bélier ». Mais dans le même chapitre (vv. 4, 6, 13), on trouve « shôpherôt haj-jôbelim », pluriel formé par entraînement grammatical, comme dit le R. P. Joüon (5). Le singulier est donc « shôphar haj-jôbêl ». Il est difficile de ne pas reconnaître le parallélisme entre « qeren haj-jôbêl » et « shôphar haj-jôbêl ».

Mais c'est ici que le problème se corse. Si l'on explique « jôbêl » comme signifiant « bélier », on rapproche « shôphâr » de l'accadien « shapparu » qui veut dire « bouquetin » (6). On conclut que « shôphâr » a désigné d'abord le bouquetin, puis la corne de bouquetin, puis l'instrument de musique fait de cette corne, et que le terme « jôbêl » a connu une évolution sémantique parallèle : bélier, corne de bélier, trompette faite d'une corne de bélier, sonnerie tirée de cette trompette, enfin, solennité dont cette sonnerie annonçait l'ouverture. Et nous voilà parvenus au sens de « jubilé ».

L'étymologie est une chose, mais le vieil Horace nous rappelle que l'usage en est une autre :

« ...usus,
quem penes arbitrium est et ius et norma loquendi. »
(Horace, *Art poétique*, 71-72).

Or, selon la règle souveraine de l'usage, « shôphâr » a désigné une trompette au sens le plus général de ce mot, tandis que « jôbêl » a si bien perdu tout contact avec le bélier, sa corne et la sonnerie qu'on

(3) *Codex Ambrosianus* : ἰωβήλ.
4) ἐν τῷ ἔτει τῆς ἀφέσεως.
(5) *Grammaire de l'hébreu biblique*, paragraphe 136, lit. o, p. 420.
(6) Dhorme, *Emploi métaphorique des noms de parties du corps en hébreu et en akkadien*, Paris, 1923, p. 35.

en tire (7), que le *Lévitique*, XXV, 9, désigne par le terme « shôphâr » la trompette éclatante qui annonçait dans tout le pays la solennité du ...« jôbêl ».

Dans ces conditions, que peut signifier dans le livre de Josué : « shôphâr haj-jôbêl » ? D'après le contexte, il est question des cornes et des trompettes dont la fanfare a fait s'écrouler les murs de Jéricho. Saint Jérôme a compris que ces trompettes étaient celles dont on se servait aussi pour annoncer l'année jubilaire : d'où ses traductions : « buccinas quarum usus est in iubilaeo ». (vv. 4 et 13) et « iubilaeorum buccinas » (v. 6).

On attendrait dans la Vulgate latine une traduction analogue pour le « qeren haj-jôbêl » de Josué, VI, 5. Ce que nous trouvons est totalement inattendu : « vox tubae longior atque concisior ». C'est de nouveau une glose. Saint Jérôme croyait savoir que le « qeren haj-jôbêl » désignait une sonnerie de corne prolongée et saccadée, bref, une sonnerie convenant pour un assaut, puisqu'il s'agissait d'emporter Jéricho. Mais où saint Jérôme a-t-il découvert que les trompettes des assiégeants avaient fait retentir des sonneries prolongées et saccadées ? Certainement pas dans le texte hébreu original. Peut-être dans quelque midrash ? On peut rappeler à ce propos le Livre du Combat des fils de la lumière contre les fils des ténèbres, récemment retrouvé parmi les manuscrits du désert de Juda. On y trouve des détails sur les diverses sonneries de cornes et de trompettes : la sonnerie de l'assaut est aiguë et violente, tandis que celle de la retraite s'exécute sur une note grave, basse et soutenue (8).

La conclusion qui se dégage des traductions et gloses de saint Jérôme, c'est que pour lui les sonneries prolongées et saccadées qui avaient retenti sous les murs de Jéricho étaient celles-là même dont on usait en Israël pour annoncer à travers tout le pays l'année jubilaire.

On a essayé une autre étymologie de « jôbêl » en le rattachant au hiphil de jabal, *hôbî'*, qui signifie « apporter un don, un tribut ». On trouve dans le *Lévitique*, XXVII, 14-24, des dispositions sur l'application du « jôbêl » à des dons faits à la suite d'un vœu et l'on a cherché dans cette idée de « don » la signification première de « jôbêl » qu'on a rapproché de l'accadien « biltu », dérivé du verbe « abalu » (9).

En résumé, on ne sait rien de certain sur l'origine du mot « jôbêl ». Nous chercherons plutôt à préciser le sens de l'institution que l'Ancien Testament désigne par ce terme.

---

(7) Du moins dans le chap. XXV du *Lévitique*. Il semble que « jôbêl » ait conservé le sens de « trompette » dans *Exode*, XIX, 13, dans une section que la critique distribue entre le Jahviste et l'Elohiste.

(8) *Nouvelle Revue Théologique*, 1949, p. 303; *Revue Biblique*, 1949, p. 214.

(9) N. M. Nicolskij, *Die Entstehung des Jobeljahres*, dans la *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft*, 1932, p. 216.

L'année jubilaire (jôbêl), telle qu'elle se présente à nous dans la législation du Lévitique, est au terme d'un développement qui trouve son point de départ dans l'institution du sabbat.

On est aujourd'hui d'accord pour reconnaître qu'une tradition sémitique très ancienne voyait des jours néfastes dans chaque septième jour (10). La religion d'Israël a opéré ici une remarquable transformation. Si l'arrêt du travail au septième jour était dicté aux autres peuples sémitiques par la crainte des dangers attribués aux jours néfastes (11), en Israël cet arrêt est interprété comme une règle d'humanité destinée à permettre aux serviteurs et aux bestiaux de se reposer (12).

On lit dans le Code de l'Alliance : « Pendant six jours tu feras ton ouvrage, mais le septième jour tu te reposeras, afin que ton bœuf et ton âne aient du repos, et que le fils de ta servante et l'étranger respirent » (*Exode*, XXIII, 12).

Non seulement le septième jour est un temps de repos pour l'homme et les animaux, mais c'est un jour saint, consacré à Jahvé, mis à part pour Jahvé. De même qu'il y a des personnes saintes, des choses saintes, des lieux saints, il y a aussi des jours saints. Pour la mentalité antique, la sainteté des jours était une réalité objective ; elle était

---

(10) Henri Cazelles, *Études sur le Code de l'Alliance*, 1946, pp. 92-95, où l'on trouve une étude sur l'histoire du sabbat. L'auteur conclut en ces termes : « En somme la tradition sémitique représentée par les Assyro-Babyloniens, les Arabes de Moab (Jaussen, p. 374), les Israélites, voit des jours néfastes dans chaque septième jour. Chez les Accadiens et les Moabites, ils sont restés jours néfastes... (Chez les Israélites) le sabbat cesse d'être un jour néfaste pour rester tout simplement un jour chômé ».

(11) On connaît depuis longtemps un texte cunéiforme contenant des prescriptions pour les 7e, 14e, 21e et 28e jours du mois, ainsi que pour le 19e, comme il sera expliqué plus loin. Chacun de ces jours est appelé : « ûmu limnu » (jour mauvais). En ces jours néfastes, le roi ne peut pas manger de la viande cuite au charbon, ni de la pâtisserie ; il ne peut pas changer le vêtement qu'il porte ; il ne peut pas mettre des habits neufs ; il ne peut faire aucun sacrifice ; il ne peut pas circuler en char ; il ne peut pas parler pour donner des ordres ; le voyant ne peut exercer son art ; le médecin ne peut pas soigner un malade ; ces jours ne conviennent pour l'exécution d'aucun projet. — Texte cunéiforme dans H. C. Rawlinson, *The cuneiform inscription of Western Asia*, IV, pp. 32-33 et dans Delitzsch, *Assyr. Lesestücke*, 4e édit., 1900, p. 82 (en tenant compte des « Verbesserungen zu den Autographien », *ibid.*, p. 148) ; transcription et traduction dans P. Jensen, *Keilinschrift. Bibliothek*, VI, 2, 1, pp. 8 et sv. ; dans Dhorme, *Choix de textes religieux assyro-babyloniens*, Paris, 1907, pp. 380-381 (*N.B.* — Dhorme a traduit le texte donné par Delitzsch dans ses *Assyr. Lesestücke* sans tenir compte des « Verbesserungen » et il a pris pour le texte original à la cinquième ligne ce qui n'était qu'une dittographie due à une distraction du copiste utilisé par Delitzsch. Il faut simplement supprimer cette cinquième ligne dans la transcription et dans la traduction) ; traduction dans Hugo Gressmann, *Altorientalische Texte zum Alten Testament*, Berlin et Leipzig, 1927, p. 329. Cfr aussi Meissner, *Babylonien und Assyrien*, II, 93.

(12) Quand on se rappelle l'histoire du sabbat, on comprend mieux toute la portée du logion de Jésus, dans l'évangile de Marc, II, 7 : « Le sabbat a été fait pour l'homme et non l'homme pour le sabbat ».

un élément qui entrait dans la substance des jours. On enseignait en Israël l'œuvre de la création en la présentant dans le cadre d'une semaine pendant laquelle Dieu avait travaillé six jours et s'était reposé le septième en le sanctifiant. Le Sabbat était donc saint depuis la création du monde ([13]).

C'est ce que nous lisons dans le texte du Décalogue : « Souviens-toi du jour du sabbat pour le sanctifier. Pendant six jours tu travailleras et tu feras tout ton ouvrage. Mais le septième jour est un sabbat consacré à Jahvé ton Dieu : tu ne feras aucun ouvrage, ni toi, ni ton fils, ni ta fille, ni ton serviteur, ni ta servante, ni ton bétail, ni l'étranger qui est dans tes portes. Car pendant six jours Jahvé a fait le ciel, la terre, la mer et tout ce qu'ils contiennent, et il s'est reposé le septième jour : c'est pourquoi Jahvé a béni le jour du sabbat et l'a sanctifié » (*Exode*, XX, 8-11).

Dans le livre de l'Exode encore, la même doctrine est répétée, mais cette fois en menaçant de la peine de mort ceux qui n'observent pas le sabbat : « Quiconque fera un travail le jour du sabbat sera puni de mort » (*Exode*, XXXI, 12-17).

Enfin le Deutéronome apporte un nouveau motif à la sanctification du sabbat et au repos à observer par tous, bêtes et gens, en ce jour-là : Israël doit se souvenir qu'il a été esclave au pays d'Egypte et que Jahvé son Dieu l'en a délivré (*Deutéronome*, V, 12-15).

Si l'origine matérielle de la semaine et du sabbat est à chercher dans des conceptions communes aux peuples sémitiques, les caractères qui donnent au repos du septième jour sa valeur religieuse et sociale sont l'œuvre exclusive de la religion d'Israël.

Le rythme septénaire a amené les Hébreux à attribuer une signification spéciale non seulement au septième jour, mais à la septième année.

Le Code de l'Alliance que l'on a appelé « le doyen des codes israélites » ([14]) et dont on attribue la paternité à Moïse ([15]), stipule ce qui suit : « Si tu acquiers un esclave hébreu, il te servira six années et il s'en ira libre la septième gratuitement » (*Exode*, XXI, 2). Vien-

(13) Cfr Hubert Junker, *Die biblische Urgeschichte in ihrer Bedeutung als Grundlage des alttestamentlichen Offenbarung*, Bonn, 1932, pp. 37-39 : « Ce serait une conception fausse que d'admettre que l'obligation de respecter la division en sept jours et le sabbat n'avait d'autre fondement que l'œuvre des sept jours. C'est le contraire qui s'est produit : c'est parce que l'on considérait la semaine et le sabbat comme une institution divine universelle qu'on en vint, quand on mit en scène l'opération créatrice de Dieu, à la montrer conforme à cette division du temps : on la décrivit à l'intérieur d'une période sacrée et universelle, comme l'œuvre d'une sainte semaine ».

(14) Henri Cazelles, *op. laud.*, p. 189.

(15) *Ibidem*, p. 180 : « On peut admettre sans aucun doute la donnée traditionnelle et voir dans Moïse l'auteur de notre code ».

nent ensuite un certain nombre de dispositions concernant la femme et les enfants.

Cette loi sur la libération des esclaves sera reprise dans le Deutéronome et énoncée cette fois de manière à épargner aux libérables de dangereuses contestations en simplifiant les stipulations : « Si l'un de tes frères hébreux, homme ou femme, se vend à toi, il te servira six ans ; et la septième année, tu le renverras libre de chez toi ». Il importe de remarquer combien humaines sont les prescriptions sur le mode de renvoi : l'esclave libéré ne doit pas être congédié les mains vides, mais il s'en ira emmenant avec lui quelque brebis ou quelque chèvre, ainsi qu'une provision de blé, de vin et d'huile. On notera que le motif invoqué pour engager à l'observation de la loi est celui qu'apportait le même Deutéronome pour la sanctification du sabbat : « Tu te souviendras que tu as été esclave au pays d'Egypte et que Jahvé ton Dieu t'a racheté ». La considération finale vaut d'être soulignée : « Tu ne trouveras point pénible de le renvoyer libre de chez toi, car, en te servant six ans, il t'a valu le double du salaire d'un mercenaire, et Jahvé ton Dieu te bénira dans tout ce que tu feras » (*Deutéronome,* XV, 12-18).

Toujours dans le vieux Code de l'Alliance, on trouve une autre loi dont l'énoncé présente un certain parallélisme avec le texte de la loi sur la libération des esclaves. Il s'agit encore d'un abandon de biens la septième année. En quoi consiste-t-il exactement ? La question est discutée.

Selon les uns, la loi ordonne de laisser chaque septième année à la disposition des pauvres du peuple et des bêtes des champs le produit de sa terre, de ses vignes et de ses oliviers (16).

Selon d'autres, la septième année, il ne faut pas ensemencer sa terre, mais la laisser en jachère et abandonner aux pauvres et aux animaux ce qui pousse spontanément.

Formulée dans l'*Exode,* XXIII, 10-11, cette loi y est immédiatement suivie de la loi sur le repos du septième jour. Ce parallélisme invite-t-il à penser qu'il s'agit d'un repos de la terre en la septième année ?

C'est en tout cas en ce sens que la loi est reprise dans le *Lévitique,* XXV, 1-7 : « Pendant six ans tu ensemenceras ton champ, pendant six ans tu tailleras ta vigne, et tu en recueilleras le produit. Mais la septième année sera un sabbat, un solennel repos pour la terre, un sabbat en l'honneur de Jahvé ; tu n'ensemenceras point ton champ et tu ne tailleras point ta vigne ». Le Lévitique renforce l'idée de repos pour la terre, mais élargit l'interprétation des « pauvres du peuple » en permettant que le possesseur du champ et son personnel vivent aussi des produits spontanés de la terre pendant la septième année.

(16) C'est l'interprétation de M. Cazelles (*op. laud.*, p. 92), qui prétend montrer par l'étude du vocabulaire que la terre n'était pas laissée en jachère, mais qu'elle était cultivée.

Un autre abandon de biens qui se faisait encore la septième année en faveur des pauvres du peuple, c'était la remise des dettes, telle qu'elle est ordonnée dans le *Deutéronome*, XV, 1-11.

Cette loi prévoit que chaque septième année sera une année de rémission des dettes en l'honneur de Jahvé. Dans l'esprit de l'Ancien Testament, ces dispositions ne valent que pour les débiteurs israélites et non pour un débiteur étranger.

Le législateur insiste pour que l'approche de l'année de rémission n'empêche pas ceux qui le peuvent d'ouvrir la main en faveur d'un frère pauvre et de lui prêter de quoi subvenir à ses besoins.

Ces diverses lois, surtout celles concernant la libération des esclaves et la rémission des dettes, avaient pour but d'assurer une protection efficace des pauvres et des faibles, conformément à la doctrine de miséricorde et de bonté incessamment rappelée en Israël de siècle en siècle par les prophètes.

Pour que cette protection sortît complètement ses effets, il ne suffisait pas de rendre aux esclaves la liberté et d'accorder aux pauvres la remise de leurs dettes. Il fallait encore rendre possible aux malheureux qui avaient été contraints, en raison de leur pauvreté, d'aliéner leur terre ou leur maison, de rentrer en possession de leur bien. C'est le but que veut atteindre la loi sur l'année jubilaire, dont les dispositions se trouvent rassemblées au chapitre XXV du *Lévitique*.

*
* *

On sait que la théorie documentaire relative à la composition du Pentateuque considère le Lévitique comme appartenant à la dernière couche rédactionnelle. « Il n'est plus personne aujourd'hui qui n'admette un accroissement progressif des lois mosaïques dû aux conditions sociales et religieuses des temps postérieurs » (17).

Il n'y a donc aucun inconvénient à considérer le Lévitique « comme la condensation de la vie cultuelle d'Israël depuis Moïse jusqu'à la fin de l'exil de Babylone : maintes fois codifiée et retravaillée suivant les besoins, cette législation fut finalement recueillie par la main des prêtres pour servir à sa propre justification » (18).

D'autre part, le chapitre XXV appartient à ce que la critique documentaire appelle la « Loi de Sainteté » (*Lévitique*, XVII à XXVI), qui est considérée comme la partie la plus ancienne du Lévitique :

---

(17) Lettre du Secrétaire de la Commission Biblique à S. Em. le Cardinal Suhard, archevêque de Paris, en date du 16 janvier 1948.

(18) Wenzel Stoderl, *Das Gesetz Israels nach Inhalt und Ursprung*, Marienbad, 1933, p. 55 : cité par A. Clamer, dans son introduction au Lévitique, p. 15 (*La Sainte Bible*, tome II, Paris, 1946).

certains auteurs sont d'avis que cette section au moins existait avant l'exil (19).

Le chapitre XXV contenant les dispositions relatives au « jôbêl » révèle à l'analyse un caractère composite. Le Dr Paul Heinisch échelonne les éléments qui le composent au long d'une période qui va de Moïse à Salomon (20).

On peut y distinguer quatre sections principales :

1) La première, constituée par 8-12 et 18-22, serait mosaïque. Le verset 9, donnant la date exacte de l'année jubilaire, serait une addition, faite sous Salomon, à l'époque de la réforme du calendrier.

2) La deuxième (versets 14-16) serait à dater du temps des Juges. Le v. 13 qui précède la péricope reprend le v. 10 ; le v. 17 souligne le v. 14b : probablement une remarque marginale introduite dans le texte.

3) La troisième section est constituée par les vv. 23-34 et 39-55. Elle a dû être composée en Canaan, quand les villes eurent acquis de l'importance pour Israël : on pourrait la placer à l'époque de David. Le v. 43 est une glose qui rompt la succession de 42 et 44 : il est à considérer comme une remarque marginale à 40a, découlant de 46. Le v. 53 est aussi une glose qui souligne les vv. 52 et 54 et repose sur les vv. 46 et 50b.

4) La quatrième section (vv. 35-38) est une insertion faite dans la troisième, comme conclusion aux vv. 23-34 et introduction aux vv. 39-55. Comme pour le v. 9 de la première section, on pourrait dater cette addition du temps de Salomon, quand le commerce, devenu florissant, induisait en tentation de prêter à intérêt, ce qu'interdit précisément le v. 37.

Voyons maintenant ce que nous apprend ce chapitre concernant le « jôbêl » ou « année jubilaire ».

Si le sabbat se présente le septième jour et l'année sabbatique, la septième année, le jubilé vient au terme de sept semaines d'années. Au premier abord, il semblerait donc qu'il s'agît d'une période de 49

---

(19) Les fragments du Lévitique en écriture phénicienne retrouvés dans la grotte aux manuscrits du désert de Juda et qui appartiennent tous à la « Loi de Sainteté » fournissent-ils des arguments contre la thèse critique considérant le Lévitique comme une œuvre postexilienne ? Cfr *Nouvelle Revue Théologique,* 1949, p. 415; *La Vie Intellectuelle,* 1949, pp. 393-394; *Revue Biblique,* 1949, p. 602; *Nouvelle Revue Théologique,* 1950, p. 63 : si l'on admet avec le R. P. de Vaux que ces fragments appartiennent à un manuscrit du IV^e^ siècle av. J.C., alors ils « n'ébranlent pas plus la théorie documentaire du Pentateuque que le rouleau d'Isaïe n'apporte de lumière au problème de la composition du livre du Prophète ».

(20) P. Heinisch, *Das Buch Leviticus,* Bonn, 1935 (dans la collection : *Die Heilige Schrift des Alten Testamentes,* de Feldmann et Herkenne). — Nous adoptons les divisions proposées par M. Heinisch comme procédé utile de présentation, mais sans donner à cette critique littéraire et historique un autre coefficient de probabilité que celui que lui accorde son auteur lui-même.

ans. Et c'est bien là ce que nous lisons au v. 8 : « Tu compteras sept sabbats d'années, sept fois sept ans; la durée de ces sept sabbats d'années te fera une période de quarante-neuf ans ».

Ce serait le triomphe du rythme septénaire; sept au carré. Il n'est pas hors de propos de noter ici que les Assyriens considéraient comme un jour de colère, spécialement néfaste, le 19 du mois ([21]) : c'est qu'il était sept fois le septième, le quarante-neuvième, si aux trente jours du mois écoulé on ajoutait les dix-neuf premiers jours du mois en cours. On peut mesurer la transformation complète qu'Israël avait apportée à ce rythme septénaire, tout en le conservant matériellement.

Un argument important en faveur du nombre 49 nous est fourni par le Livre des Jubilés, appelé aussi Leptogenèse (Petite Genèse) et Apocalypse de Moïse ([22]). Il contient une histoire qui va de la création à l'époque de Moïse. Cette histoire est divisée en « Jubilés », c'est-à-dire en périodes de 49 ans. Depuis les jours d'Adam jusqu'au moment de la révélation faite à Moïse par l'Ange de la Face de Jahvé se sont écoulés 49 jubilés, plus une semaine d'années (sept ans), plus deux ans, ce qui fait un total de 2410 années. Mais l'Ange avertit Moïse qu'il se passera encore quarante ans avant que le peuple élu franchisse le Jourdain et entre dans la Terre Promise. A ce moment-là, il y aura 50 jubilés révolus, soit 2450 années.

Que l'auteur de cette apocalypse ait été un Essénien, un Pharisien, un Sadducéen, ou autre chose encore ([23]), il se montre en général soucieux des prescriptions de la Loi, et comme il accorde dans son œuvre une capitale importance aux problèmes du calendrier, il est inimaginable, pensent certains auteurs ([24]), qu'il ait osé faire les jubilés de 49 ans, si d'après le texte du Lévitique, cette période était de cinquante ans. On fait aussi remarquer que le Talmud de Babylone, au traité « Nedarim », 61a, se réfère à l'avis de Rabbi Jehuda suivant lequel la période jubilaire était de 49 ans.

A cette manière de voir semblent s'opposer les versets 10 et 11 de notre chapitre XXV du *Lévitique*, où il est répété avec insistance : « Et vous sanctifierez la cinquantième année... Ce sera pour vous un jubilé » (v. 10). « La cinquantième année sera pour vous un jubilé » (v. 11). Mais si le jubilé est la cinquantième année, nous nous heurtons à une grave difficulté. Dans ce cas, l'année jubilaire suivait une

---

(21) Voir la note 11 où nous avons dit que le 19e jour prenait rang parmi les jours néfastes.

(22) Sur le Livre des Jubilés, cfr *Dictionnaire de la Bible* de Vigouroux, *Supplément*, tome I, 1928, col. 371-380; la bibliographie est aux col. 379-380.

(23) L'auteur est Essénien pour Jellinek, Samaritain pour Beer, Sadducéen pour Leszynsky et Box, Pharisien pour Charles, Martin, Bousset, Littmann, Schürer. L'auteur de l'article sur les *Apocryphes de l'Ancien Testament*, dans le *Dict. de la Bible, Supplément* (cité plus haut) se refuse très sagement à choisir entre ces avis divergents.

(24) Leszynsky, *Die Sadduzäer*, Berlin, 1912, pp. 156 et sv.

année sabbatique et l'on se trouvait en présence de deux années consécutives pendant lesquelles on ne pouvait ni semer, ni récolter. Comment cela eût-il été possible sans jeter le pays dans une terrible famine ? Nous savons que l'année sabbatique à elle seule a déjà suffi à provoquer, si pas une famine, au moins un réelle disette : la chose est certaine pour les années 164/3, 136/5, 38/7 avant J.C. et 68/9 de l'ère chrétienne ([25]). La situation fut parfois telle que les Romains se virent contraints d'accorder des diminutions d'impôts.

On a essayé de résoudre la difficulté en montrant que la cinquantième année était en réalité la quarante-neuvième. On suppose que le terminus a quo à partir duquel on calcule les cinquante années est une année sabbatique. Par conséquent l'année sabbatique de la septième semaine d'années est en réalité la cinquantième.

A cette solution on objecte la manière très claire de calculer les cinquante jours en relation avec la fête des Semaines (ou Pentecôte) dans le *Lévitique,* XXIII, 15 : « Vous compterez cinquante jours jusqu'au lendemain du septième sabbat ». Mais on pourrait rétorquer l'objection en faisant observer que si la formulation est claire pour la fixation de la Pentecôte, elle ne l'est pas pour celle du jubilé.

Une solution plus radicale ([26]) consiste à dire que le terme « cinquante », aux versets 10 et 11, est une addition postérieure et qu'il ne se trouvait pas dans le texte qu'avait sous les yeux l'auteur du Livre des Jubilés. Une étude attentive a montré qu'il utilisait un texte du Pentateuque indépendant de la forme massorétique actuelle et plus ancien qu'elle. D'autre part le Livre des Jubilés va avec les Septante plus souvent qu'avec d'autres témoins, ce qui ne l'empêche pas d'avoir parfois des leçons meilleures que celles des Septante. On en a conclu que la composition de l'œuvre était à placer entre 250 avant J.C., date de la version du Pentateuque par les Septante et la fixation du texte à nous parvenu. La découverte d'un fragment du Livre des Jubilés dans la grotte aux manuscrits du désert de Juda nous confirme d'abord que cet ouvrage a été originairement composé en hébreu, et nous amène ensuite à placer sa composition à une date certainement antérieure à l'ère chrétienne : par exemple, vers la moitié du second siècle avant J.C. ([27]).

Si l'on suppose que l'auteur des Jubilés avait devant lui un texte de *Lévitique,* XXV, d'où le mot « cinquante » était absent, le v. 8 de ce

---

(25) Joachim Jeremias, *Sabbathjahr und neutestamentliche Chronologie,* dans la *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft,* 1928, p. 99.

(26) Cette solution est développée par Box, *The Book of Jubilees,* Londres, 1917, Introduction, p. XVI.

(27) Sur la découverte d'un fragment du Livre des Jubilés dans la grotte aux manuscrits, cfr *Revue Biblique,* 1949, pp. 602-605; *Nouvelle Revue Théologique,* 1950, pp. 63-64. Le R. P. de Vaux considère comme plus vraisemblable la composition du livre à une époque un peu antérieure au règne de Jean Hyrcan (135-104 avant J.C.); disons vers 150 av. J.C. : c'était la date proposée par Bohn.

chapitre s'accommodait d'une explication par laquelle l'année jubilaire était la quarante-neuvième. Le mot « cinquante » serait une addition postérieure dans l'intérêt de l'explication rivale qui avait fini par prévaloir. Ainsi par exemple Josèphe dit formellement que le Jubilé suivait les sept sabbats d'années.

Toutefois cette explication se heurte, elle aussi, à des difficultés : les LXX et les autres versions anciennes, y compris le texte samaritain, sont en faveur du texte reçu. Dira-t-on que sur ce point les versions auraient été mises en harmonie avec la théorie des « cinquante années » devenue à un certain moment prédominante ? Il s'est rencontré des auteurs pour l'affirmer ([28]).

Parmi les exégètes catholiques actuels, les avis restent partagés. Certains affirment résolument que l'année jubilaire suivait une année sabbatique. D'autres la considèrent comme s'identifiant à une année sabbatique. « Adhuc sub iudice lis est » ([29]).

Quoi qu'il en soit de ce dernier point, la première section du chapitre XXV du *Lévitique* ordonne qu'en l'année jubilaire on publie la liberté dans le pays pour tous ses habitants : les uns rentreront en possession des terres de leur famille, les autres verront la fin de leur esclavage (v. 10). De plus, en l'année jubilaire comme pendant toute année sabbatique, pas de semailles, pas de moisson, pas de vendange (v. 11) : c'est une année de jubilé, une année sainte pour Israël (v. 12).

La deuxième partie de cette première section, c'est-à-dire les vv. 18-22, engage Israël à observer les lois et ordonnances de Jahvé, s'il veut manger à satiété et vivre en paix dans sa terre (vv. 18-19) et écarte la crainte de la famine comme conséquence du repos accordé à la terre. Mais il semble bien qu'on vise dans ces versets le repos de l'année sabbatique, dont il est question au début du chapitre (vv. 1-7), puisque le Seigneur promet qu'il enverra sa bénédiction la sixième année et que la terre produira des fruits pour trois ans (vv. 20-22). Ceci s'applique aussi matériellement à une année jubilaire, si celle-ci s'identifie à une année sabbatique ; mais il faut savoir reconnaître de bonne grâce qu'il n'est pas formellement question du jubilé dans les vv. 18-22. Quand il est dit que la sixième année, la terre produira des fruits pour « trois » ans, il faut donner à ce chiffre « trois » une valeur symbolique pour marquer l'abondance, mais c'est introduire gratuitement dans le texte l'idée du jubilé suivant l'année sabbatique que de prétendre que ces trois années sont l'année sabbatique, l'année jubilaire et l'année qui suit cette dernière.

---

(28) Box, *op. laud.*, p. XVI.

(29) Heinisch se montre favorable au chiffre 49 ; de même A. Vaccari, *Il Pentateuco*, Florence, 1942, p. 330 ; A. Clamer, *La Sainte Bible*, tome II, 1946, p. 183, note 8, tient que l'année jubilaire suivait une année sabbatique.

Au temps de Salomon, à l'époque de la réforme du calendrier, selon M. Heinisch, on stipula que le début du jubilé coïnciderait avec la grande fête de l'Expiation et que l'année sainte serait annoncée dans tout le pays au son des trompettes (v. 9).

On a voulu voir un indice de l'époque plus tardive de ce verset neuvième dans l'emploi de « shôphar terou'âh » (trompette retentissante) pour désigner l'instrument dont les sonneries annonçaient l'année jubilaire. Il en est qui estiment qu'à une époque plus ancienne on aurait parlé de « jôbêl » ou de « shôphar jôbêl » ou de « qeren jôbêl ». Nous avons dit plus haut ce que nous pensions de ce problème étymologique.

L'année sainte du jubilé commençait donc par le jour des Expiations. Ce « jôm hak-kippourim » apparaît dans le Lévitique comme le plus solennel de toute la liturgie juive (*Lévitique,* XVI, 1-34; XXIII, 26-32; *Nombres,* XXIX, 7-11).

Les cérémonies qui caractérisaient cette journée comprenaient le sacrifice du taureau pour l'expiation des péchés des prêtres, le sacrifice du bouc pour les péchés du peuple, les rites de purification par le sang, du sanctuaire et de l'autel des holocaustes, l'expulsion au désert d'un second bouc chargé de toutes les iniquités du peuple et qui est devenu proverbial sous le nom de « bouc émissaire ».

En ce grand jour, tout Israélite devait s'abstenir de travailler, il lui fallait se mortifier et en particulier observer un jeûne complet. La tradition juive a surtout retenu cette manifestation extérieure de pénitence : on en vint ainsi à donner au jour de « kippourim » le nom de *jeûne* tout simplement. L'auteur des Actes des Apôtres déclare que la navigation devenait dangereuse parce que le « jeûne » était passé (*Actes,* XXVII, 9). Avec la fête des Expiations on se trouvait à la fin de septembre, époque où l'on fermait la navigation pour la rouvrir en mars. Cette désignation brève de « kippourim » montre l'importance que ce jour avait dans la vie juive.

On a dit que la fête de Pâques elle-même n'avait pas la valeur et l'efficacité uniques du jour des Expiations qui était par excellence le jour du grand pardon et de la totale purification. En ce jour-là, Israël redevenait un peuple saint et se remettait avec plus d'assurance à attendre les bénédictions divines. Si les auteurs juifs célèbrent à l'envi la grandeur et la sainteté du « jôm hak-kippourim », si la Mishna lui consacre un traité tout entier intitulé « Jôma », le « jour », la tradition chrétienne en a encore enrichi la signification en y reconnaissant une préfiguration de la purification parfaite obtenue par le sang de Jésus : « Ce n'est pas avec le sang des boucs et des taureaux, mais avec son propre sang qu'il est entré une fois pour toutes dans le Saint des Saints, après avoir acquis une rédemption éternelle » (*Epître aux Hébreux,* IX, 12).

Les obligations du jubilé sommairement exprimées dans la première section attribuée à Moïse, en particulier dans les versets 8-12, reçoivent des précisions aux époques ultérieures : c'est ainsi que dans la deuxième section (vv. 14-16) datée du temps des Juges, nous constatons qu'en raison de la loi du « jôbêl », il n'y a pas en Israël de vente définitive de terres. Le soi-disant contrat de vente est au vrai un contrat de location jusqu'à la prochaine année jubilaire. Il faudra donc calculer le prix de vente suivant le nombre d'années qui sépare les contractants de l'année du « jôbêl ». Car, ainsi que le dit formellement le v. 16 : « C'est le nombre de récoltes qu'il te vend ».

Il apparaît nettement dans les dispositions du jubilé qu'en Israël la conception même de la propriété foncière est régie par un principe d'inspiration religieuse. Nous le trouvons clairement exprimé au début de la troisième section reconnue par M. Heinisch et attribuée par lui à l'époque de David (vv. 23-34; 39-55).

Nous lisons au v. 23 : « Les terres ne se vendront point à perpétuité, car le pays est à moi, et vous êtes chez moi comme des étrangers (ghêrim) et des gens en séjour (tôshabim) ».

C'est Jahvé qui est propriétaire de la terre, c'est Jahvé qui a accordé aux diverses familles d'Israël la jouissance d'une partie du sol et aucune de ces familles ne peut d'une manière définitive être dépossédée de la part d'héritage qui lui est échue de par la volonté de Jahvé.

Aussi par un développement normal de la législation en ce domaine, on en vient à déclarer que sans attendre l'année jubilaire, il existera toujours un droit de rachat pour les terres (v. 24). Si un Israélite s'est appauvri au point de devoir vendre sa terre, un proche parent plus fortuné peut toujours jouer le rôle de « gô'êl », de libérateur et user du droit qu'il possède de racheter le champ (v. 25). Si la situation financière de celui qui a vendu son champ se rétablit, il dédommagera l'acquéreur pour les années à courir jusqu'au jubilé et il rentrera dans son bien (vv. 26-27). En tout cas, en l'année jubilaire le bien sera libéré et le vendeur rentrera en sa possession (v. 28).

Le législateur n'envisage pas seulement la vente de terrains, mais aussi celle des maisons. Ici, il introduit une distinction entre les maisons construites dans des villes entourées de murs et celles qui se trouvent à la campagne.

Si quelqu'un vend une maison située dans une ville enceinte de murs, son droit de rachat dure un an. Après quoi, la maison est définitivement acquise à son nouveau propriétaire et ne sera plus libérée, même par l'année jubilaire (vv. 29-30).

S'il s'agit d'une maison à la campagne, elle est soumise aux mêmes lois que les terres : il y a droit de rachat et libération au jubilé (v. 31).

Des dispositions exceptionnelles sont prévues pour les maisons et pâturages appartenant aux lévites (vv. 32-34).

Aux versets 23-34 que nous venons d'examiner sont parallèles, pour le fond et pour la forme, les versets 39-55. Le même législateur y envisage le sort des Israélites qui en arrivent à vendre non seulement un champ ou une maison, mais leur personne elle-même. Un principe d'inspiration religieuse est invoqué qui est parfaitement parallèle à celui qui régit la propriété du sol. Là, on déclarait que Jahvé est le seul vrai propriétaire de la terre d'Israël; ici, on affirme qu'un Israélite ne peut pas toujours rester en esclavage parce que, dit Jahvé, « c'est à moi qu'appartiennent les fils d'Israël comme serviteurs, ils sont mes serviteurs que j'ai fait sortir du pays d'Egypte » (v. 55). Si Jahvé a délivré ses serviteurs de l'esclavage qu'ils subissaient en Egypte, ce n'est pas pour qu'ils redeviennent esclaves dans la terre de Jahvé.

Si donc un Israélite se vend à un de ses frères de race et de religion, il ne sera pas traité comme un esclave et il redeviendra libre, lui et ses enfants, en l'année du jubilé (vv. 39-41). Et déjà est affirmée une première fois la raison pour laquelle les fils d'Israël ne peuvent pas être traités en esclaves, c'est qu'ils sont les serviteurs de Jahvé, délivrés par lui de la servitude de l'Egypte (v. 42).

Celui qui veut des esclaves, n'a qu'à les acheter chez les peuples voisins d'Israël ou chez les étrangers résidant en Palestine : ceux-là pourront être traités en esclaves (vv. 44-46).

Un cas autrement pénible est celui de l'Israélite qui se vend à un étranger résidant en terre d'Israël. Lui aussi jouira du droit de rachat prévu pour les terres (vv. 24-28) : ou bien quelqu'un de sa famille pourra le racheter, ou il se rachètera lui-même, s'il en a trouvé le moyen (vv. 47-50). Il dédommagera celui qui l'aura acheté au prorata du nombre d'années qui restent encore avant le jubilé et en prenant comme base le salaire d'un mercenaire. Et en tout cas, il sera libéré, lui et ses enfants, en l'année du jubilé (vv. 51-54).

La quatrième et dernière section (vv. 35-38) est une addition insérée dans la troisième. L'auteur y exprime avec une grande générosité de sentiments l'avis qu'on devrait toujours venir en aide à un Israélite en difficulté pour que jamais un fils du peuple élu ne soit contraint de vendre sa terre ou de se vendre lui-même. Une autre originalité de cette péricope est dans la défense portée de prêter son argent à intérêt. Cette clause suppose une époque où Israël se livrait au commerce et où l'idée se présentait d'avancer une somme d'argent à ceux qui en avaient besoin en exigeant d'eux un intérêt. L'époque de Salomon répond à ces conditions.

En résumé, en l'année jubilaire, les terres vendues retournaient aux familles des anciens propriétaires, de même les maisons situées à la campagne; ceux qui avaient vendu leur personne recouvraient la

liberté. Il y avait aussi remise des dettes, si l'année du « jôbêl » coïncidait avec une année sabbatique.

De plus, en fonction des principes sur lesquels reposait la législation du jubilé, il y avait toujours en tout temps un droit de rachat pour les terres, les maisons et les personnes. Les tractations s'opéraient en tenant compte de la date du jubilé, mais non pas nécessairement l'année même du jubilé.

Il ne faudrait donc pas s'imaginer que l'année jubilaire venait provoquer dans le régime de la propriété quelque chose comme une petite révolution périodique qui aurait laissé des souvenirs dans l'histoire d'Israël.

Il est même hélas très humain que parfois ces lois aient été lettre morte : on admire la fière réponse de Naboth de Jézrahel qui, pressé par le roi Achab de lui vendre sa vigne, repousse cette proposition comme sacrilège et pleinement conscient de son droit et de son devoir, profère un énergique « khalilâh » (30) en s'écriant : « Que Jahvé me garde de te céder l'héritage de mes pères. » (I Rois, XXI, 3). Mais ce n'est pas d'Achab et de ses pareils qu'on pouvait espérer le respect des lois sur la propriété.

A entendre les réclamations et les plaintes des prophètes, on est amené à conclure que l'impie Achab rencontra plus d'un imitateur parmi les puissants d'Israël. C'est contre eux que sont dirigées les malédictions d'Isaïe : « Malheur à vous qui ajoutez maison à maison, qui joignez champ à champ,... pour rester seuls propriétaires au milieu du pays. » (Isaïe, V, 8). Et son contemporain, Michée, lui fait écho : « Ils convoitent les champs et les ravissent, les maisons, et ils s'en emparent ; ils font violence à l'homme et à sa maison, au maître et à son héritage. » (Michée, II, 2).

Certains auteurs ont prétendu que la loi jubilaire n'était qu'une généreuse utopie. Postexilienne dans son origine, elle n'aurait jamais été mise en application. A quoi M. Heinisch fait remarquer qu'on ne trouve pas dans l'Ancien Testament des lois simplement écrites en chambre, sans que l'auteur se soit demandé si elles pouvaient être mises à exécution.

Plusieurs exégètes estiment que l'époque où la loi jubilaire a pu le mieux trouver son application était les premiers siècles qui suivirent l'installation des tribus en Canaan, lorsque les différences sociales étaient moins accentuées qu'elles ne le furent plus tard.

---

(30) Le terme « khalilâh » est un nom du type « qatîl » avec un *âh* suffixe sur la valeur duquel les grammairiens ne s'accordent pas. L'usage fait apparaître sa signification interjectionnelle et optative. C'est en tout cas une expression qui traduisait le sentiment de sainte horreur et d'effroi religieux que ressentait l'âme israélite devant la profanation du sacré. Cfr Joüon, *Locutions hébraïques*, dans *Biblica*, 1922, pp. 59-61.

Il est bien vrai qu'il n'est pas fait mention de la législation jubilaire dans les codes les plus anciens d'Israël. Mais le fait qu'on ne la trouve que dans le Code Sacerdotal ne signifie nullement que le « jôbêl » n'était pas au nombre des coutumes remontant à l'époque primitive de l'histoire d'Israël. Nous avons dit comment M. Heinisch attribuait une partie du chapitre XXV[e] du *Lévitique* à Moïse lui-même, si pas dans sa rédaction actuelle, au moins dans sa première origine.

On n'a pas manqué de rechercher des indices de l'existence des lois jubilaires à la période antérieure à l'exil de Babylone. Il ne semble pas qu'on ait découvert des traces de la principale d'entre elles, celle qui prescrit le retour de la propriété foncière à son premier maître.

Mais d'autres dispositions sont peut-être attestées, comme celle qui prévoit le rachat d'une terre par un parent exerçant son droit de libérateur (gô'êl) : Jérémie raconte qu'il reçut la visite de Hanaméel, fils de son oncle, venu vers le prophète pour lui dire : « Achète mon champ qui est à Anathoth, car c'est à toi qu'appartient le droit d'acquisition, c'est toi qui es « gô'êl », achète-le donc » (Jérémie, XXXII, 8). On est d'accord pour reconnaître que les droits et devoirs du libérateur ici invoqués sont ceux qu'envisage le *Lévitique,* XXV, 25.

On trouve un autre cas analogue dans le livre de Ruth, IV, 1-12, mais on admet généralement que ce livre a été écrit après l'exil. On notera pourtant que certains le datent d'avant l'exil et qu'en tout cas son auteur fait appel à la connaissance qu'il possède des coutumes anciennes en Israël, quant aux actes de « gô'êl » ([31]).

On a parfois cru trouver une allusion à *Lévitique,* XXV, 10, dans Ezéchiel, XLVI, 17, où il est fait mention de l'année de la libération (shenat had-derôr). Certains pensent que cette année est celle du jubilé, mais d'autres estiment qu'il s'agit de la septième année prévue dans la loi sur la libération des esclaves (*Exode,* XXI, 2; *Deutéronome,* XV, 12).

On est même allé jusqu'à prétendre qu'on avait trouvé dans des documents accadiens du XV[e] siècle avant notre ère des traces d'institutions au moins analogues à l'année sabbatique et au jubilé. Il s'agit de l'interprétation à donner à des termes accadiens trouvés dans les tablettes de Nouzi ([32]).

---

(31) L'Institut Biblique Pontifical a édité un *Commentaire philologique et exégétique du livre de Ruth,* Rome, 1924, dû à la plume du R. P. Joüon, en permettant à l'auteur de soutenir l'opinion que l'œuvre était du début de la période postexilienne, mais en ajoutant une note de la Direction, laquelle considérait comme plus probable l'origine préexilienne. Elle croyait même que l'écrivain sacré n'était pas éloigné des faits qu'il racontait. — Bonne discussion de la question dans le Commentaire de M. R. Tamisier, qui vient de paraître dans *La Sainte Bible,* de Pirot et Clamer, tome III, 1949, pp. 305-307. L'auteur est d'avis que le livre de Ruth fut rédigé dans la première moitié du V[e] siècle.

(32) *Parallèles Nouziens aux lois et coutumes de l'Ancien Testament* : V. *L'année sabbatique et le jubilé,* par Cyrus H. Gordon, dans la *Revue Biblique,* 1935, pp. 38-41.

Il y est fait mention de tractation d'affaires, semble-t-il, qui ont lieu « ina arki shuduti » (après le shudutu). Ailleurs on trouve : « ina arki andurari » (après l'anduraru). Il y avait donc intérêt, a-t-on supposé, à traiter certaines affaires après le shudutu et l'anduraru plutôt qu'avant.

On a constaté de plus qu'il y avait une relation phonétique possible entre l'accadien « anduraru » et l'hébreu « derôr » que l'on rencontre dans quelques textes bibliques pour signifier la liberté accordée aux prisonniers, aux esclaves (Isaïe, LXI, 1 ; Jérémie, XXXIV, 8, 15, 17 ; Ezéchiel, XLVI, 17). Dans le *Lévitique,* XXV, 10, le jubilé se caractérise, nous l'avons vu, par la publication de la liberté (derôr) dans le pays pour tous ses habitants.

On a donc été amené à supposer que l'anduraru était une institution analogue au jubilé. De là à faire du shudutu quelque chose comme l'année sabbatique, il n'y avait qu'un pas. Et ce pas a été franchi. Par une phonétique ingénieuse, on est même allé jusqu'à essayer d'établir une relation entre l'accadien « shudutu » et l'hébreu « shemittah » qui sert à désigner la rémission des dettes dans l'année sabbatique.

Tout cet échafaudage est bien fragile et l'on peut trouver un peu pressés les auteurs qui prétendent tirer de là des conclusions intéressantes sur l'ancienneté de l'année sabbatique et du jubilé. Nous préférons l'avis de ceux qui estiment que dans l'état actuel de nos connaissances, ces considérations consistent à vouloir expliquer « obscurum per obscurius ».

Que si nous retournons à notre point de départ pour nous demander quelle relation il y a entre le jubilé dans l'Ancien Testament et le jubilé dans l'Eglise du Christ, il faudra reconnaître que cette relation est surtout celle du nom qui les désigne l'un et l'autre. Si l'on a appelé « jubilé » l'institution chrétienne que l'on sait, c'est manifestement en se basant sur la Vulgate latine et plus spécialement sur la glose de saint Jérôme : « Iubilaeus, id est annus remissionis ».

Peut-on y voir autre chose ? Oui, si l'on veut appliquer ici les procédés chers aux hagiographes du Nouveau Testament, aux Pères de l'Eglise et à la liturgie chrétienne : les réalités matérielles et temporelles de l'ancien Israël devenant des figures des biens spirituels et éternels promis au véritable Israël de Dieu.

Pourvu qu'on garde en ce domaine la modération et la discrétion, suivant l'avertissement de l'Encyclique « Divino afflante Spiritu », il peut être utile, surtout dans le ministère de la prédication, de faire un usage plus large des textes de l'Ecriture en les prenant dans un sens figuré pour mettre en lumière les choses de la foi et des mœurs.

Dans le cas présent, pour mettre en relief « le grand don de l'année sainte » et le prix des indulgences du jubilé, on agira d'une manière conforme aux antiques traditions chrétiennes en disant par exemple :

Le jubilé hébreu rendait aux esclaves la liberté, un membre du peuple élu, un serviteur de Jahvé ne pouvant pas vivre dans un perpétuel asservissement; le jubilé chrétien doit libérer de l'esclavage du péché les baptisés qui sont les membres du corps mystique du Christ et ne peuvent pas rester asservis aux puissances du mal.

Le jubilé hébreu rendait à ceux qui en avaient été dépossédés terres et maisons, un fils d'Israël ne pouvant pas rester à jamais privé de la part d'héritage que Jahvé lui-même lui avait accordée; le jubilé chrétien doit rendre aux âmes qui les avaient perdus, leurs droits à la véritable terre promise, où ils trouveront la vraie Maison du Père de famille, l'éternelle demeure que le Christ est allé leur préparer.

Le jubilé hébreu était une année de rémission des dettes; le jubilé chrétien remet aux âmes saintement disposées la dette qu'elles avaient contractée envers la divine justice : « Anni favor iubilaei poenarum laxat debitum ».

Enfin le jubilé hébreu débutait par la fête des Expiations, le jour de « kippourim » qui était un temps de sacrifices et de pénitences, le jour de la grande purification en Israël et du grand pardon accordé par Jahvé; puisse ainsi l'année sainte, suivant la prière de S.S. Pie XII, être « pour tous une année de purification et de sanctification, de vie intérieure et de réparation, l'année du grand retour et du grand pardon ».

G. Lambert, S. I.

CARACTÈRE SACRAMENTEL ET MYSTÈRE DU CHRIST

LE PROBLEME

Nous cherchons ce qu'est le caractère sacramentel. Question dont l'intérêt apparaît renouvelé par le développement de la théologie de l'Eglise, Corps mystique de Jésus-Christ, mais difficile à résoudre. Car ici l'objet de la recherche échappe à l'expérience. Invisible, tout intime à l'âme, situé au delà du champ de la conscience, aucun acte ne le manifeste, aucune introspection ne peut le saisir. Le caractère n'est saisissable que par la foi.

Or si la foi nous assure de son existence, elle explique à peine ce qu'il est. Certes le concile de Trente le définit : une marque spirituelle et indélébile, imprimée dans l'âme par les trois sacrements du Baptême, de la Confirmation et de l'Ordre, d'où vient l'impossibilité de les réitérer, le distinguant ainsi de la grâce qui, elle, est amissible (1). Mais il n'exprime son essence qu'à travers une image, celle d'un signe gravé. Et quand on se demande en quoi consiste au juste celui-ci, l'esprit s'arrête au symbole ou se heurte au mystère : tant il y a loin d'une empreinte physique à une réalité surnaturelle.

Dès lors faut-il s'étonner qu'on ait si diversement compris le caractère ? Un simple coup d'œil jeté sur le développement de ce dogme nous le fera constater. Et nous saisirons mieux le nœud du problème en voyant ce qui l'a fait poser et comment on l'a résolu (2).

C'est l'Ecriture elle-même qui l'a fait naître, en fournissant le mot sans préciser l'idée. En effet, le Nouveau Testament parle à maintes reprises du sceau dont sont marqués les chrétiens, signe spirituel, qui a sa figure dans la circoncision et son opposé dans cette marque de la Bête que ses adorateurs portent sur la main droite ou sur le front (3). Mais peut-on dire qu'il révèle de manière explicite l'effet sacramentel dont il s'agit ici ? Assurément non. Car les Pères entendent cette « sphragis » chrétienne en un sens bien plus large et assez indéterminé : soit de l'Esprit Saint qui imprime dans l'âme l'image divine et la consacre au Très-Haut, soit du Baptême ou de la Confirmation,

---

(1) Sess. VII, *Canones de sacramentis*, can. 9 (Denzinger-Umberg, 852. — Cfr 411, 695, 960, 964, 2275).

(2) Cfr F. Cavallera, S. J., *Le décret du Concile de Trente sur les sacrements en général*, dans *Bulletin de Lit. eccl.*, 1915-1916, pp. 75-88, qui expose excellemment l'histoire de la doctrine du caractère.

(3) *II Cor.*, I, 22. — *Eph.*, I, 13; IV, 30. — *Rom.*, IV, 11 et Col. II, 11. — *Ap.*, XIII, 16; XIV, 9.

qui donnent ce même Esprit, soit de l'ensemble de leurs effets (4). Et saint Augustin lui-même, en face des Donatistes, a beau conclure, de la pratique catholique de ne pas rebaptiser les hérétiques revenus à l'unité, que le vrai Baptême du Christ peut exister dans l'hérésie, là même où n'est pas l'Eglise, sans la donation de l'Esprit — ce qui suggère qu'il produit dans le sujet un effet permanent distinct de la grâce —, cependant le génial docteur n'a pas encore une conception très nette de celui-ci. Car ce « caractère du Seigneur », ce « sceau du Rédempteur », qu'il dit falloir reconnaître en tout baptisé, signe d'appartenance et de consécration à Dieu comparable à la marque ineffaçable imprimée aux brebis, à l'esclave, au soldat, ne pourrait-on pas l'entendre du baptême extérieur, du « sacramentum » distinct de son effet (5) ? Scot ne s'en fera pas faute, qui rejette en cette matière l'autorité d'Augustin, pour s'en tenir à celle de l'Eglise seule (6).

En fait, ce n'est pas avant la fin du XII^e^ siècle qu'on trouve une théologie élaborée du caractère. A preuve, Pierre Lombard, qui dans les Sentences en parle deux fois, mais non pas au sens strict (7). Mais alors les docteurs, reprenant les idées et les comparaisons de saint Augustin, achèvent de les éclaircir. Car ils connaissent déjà une réalité sacramentelle intermédiaire entre le signe et son effet, participant et de l'un et de l'autre, puisqu'elle est à la fois « res » et « sacramentum » ; et cette distinction les aide à isoler le caractère. Surtout, ils tirent lumière de la pratique de l'Eglise de ne pas renouveler les trois sacrements précités. Enfin, dès le début du XIII^e^ siècle, ils peuvent invoquer certaines affirmations explicites du magistère : en premier lieu, celle d'Innocent III, touchant « le caractère de chrétien », reçu par tout baptisé qui n'a pas opposé de volonté contraire ; et aussi celle de Grégoire IX, à propos du caractère conféré par l'ordination faite en dehors des temps prescrits (8).

Cependant la donnée dogmatique demeure si pauvre que les discussions surgissent aussitôt sur la nature de cet effet sacramentel. En quelle catégorie de l'être le ranger ? Les scolastiques ne le savent trop, qui passent en revue la liste d'Aristote. Certains en font une relation, réelle ou de raison ; la plupart, une forme absolue, une qualité acci-

---

(4) Cfr Hermas, *Le Pasteur*, Sim. 9, c. 16, 1-7 (éd. Funk, O.P.A., I, p. 530). — Saint Cyrille de Jérusalem, *Protocathesis*, 16 et 17 ; *Cathesis prima*, II (*P.G.*, XXXIII, 360, 365, 372). — Saint Ambroise, *De Mysteriis*, VII, 41-42 (*P.L.*, XVI, 402).

(5) *De Baptismo contra Donatistas*, V, 23-24 (*P.L.*, XLIII, 193). — *Contra Epistolam Parmeniani*, II, 13 ; VI, 1 (*P.L.*, XLIII, 70-71). — *Epistola*, 98, 5 (*P.L.*, XXXIII, 362).

(6) *Rep. Oxon.*, in IV Sent., d. 6, q. 9, n. 13.

(7) IV, d. 6, c. 2 ; d. 24, c. 13. — Cfr F. Brommer, *Die Lehre vom sakramentalen Character in der Scholastik...*, p. 5 (dans *Forschungen zur christlichen Literatur...*, 1908).

(8) Cfr la lettre d'Innocent III, *Maiores Ecclesiae* (Denz.-Umb., 411) ; la Décrétale de Grégoire IX, *Consultationi tuae* (c. 16, X, I, 11). — Cfr. Brommer, *op. cit.*, p. 35.

dentelle mais inhérente à l'âme et la modifiant en son essence ou ses facultés.

Les premiers exploitent cet argument fondamental que le caractère est un signe et que tout signe implique un rapport. Une définition fameuse, inspirée du Pseudo-Denys, ne l'appelle-t-elle pas : « le signe de notre communion dans la foi et de l'ordination sainte conférée par le pontife » ? Ils le conçoivent donc comme la relation à Dieu, réelle, qui naît pour l'âme de la réception d'un sacrement non réitérable et qui manifeste sa grâce. Ainsi opine Scot, qui entend bien sauver toutes les propriétés du caractère (9). Mais d'aucuns, avec Guillaume d'Auvergne et puis surtout Durand, « le Docteur très résolu », qui n'aime pas à multiplier à l'excès les entités surnaturelles, ne voient dans ce rapport rien de réel. C'est une pure conception de l'esprit, une dénomination extérieure, exprimant que nous sommes députés par l'institution de Dieu à des actions sacrées, à être les sujets ou les ministres des sacrements. Entité idéale, analogue à la sainteté des basiliques et des vases consacrés, qui marque seulement leur destination au culte divin, ou à la valeur que revêt une pièce de monnaie par la volonté du prince ou encore à la dignité qui résulte de la nomination à une charge permanente. Cette explication fort simple présente l'avantage de ne pas obscurcir encore un point de foi assez obscur par lui-même : elle reste chère aux canonistes (10)... Mais il est difficile de la trouver en profonde harmonie avec la définition de Trente, malgré le souci qu'a eu ce concile, plus sobre encore d'explications que celui de Florence dans le Décret pour les Arméniens, de ne retenir que la doctrine commune et les expressions admises dans toutes les écoles.

Les théologiens du second groupe, plus fidèles à l'idée traditionnelle tenant que le caractère est une empreinte spirituelle indélébile, voient en lui un effet sacramentel, non moins réel que la grâce et nous transformant, comme elle, intérieurement. Conception qui s'exprime dans une définition magistrale d'auteur inconnu soulignant que cette marque gravée dans l'âme par le Caractère éternel (le Fils de Dieu) la configure en ses trois puissances à la Trinité et la distingue de ceux qui ne l'ont pas. Mais s'ils s'accordent pour l'appeler une « qualité », vu qu'elle perfectionne et détermine le sujet, lui donne une certaine manière d'être qui le différencie de tout autre, ils se divisent sur l'espèce de qualité qui est la sienne. Nul alors n'ignore, en effet, qu'il y en a quatre, Aristote l'ayant dit (11). Cependant, délaissant presque tous « la passion » et « la figure », qui ne pourraient définir qu'un signe matériel ou affectant l'âme passagèrement, nos théologiens-philosophes concentrent le débat sur les deux premières : « l'habitus » et la

(9) *Rep. Oxon.*, in IV, d. 6, q. 10, n. 9.
(10) *In IV Sent.*, d. 4, q. 1, n. 11.
(11) *Catégories*, c. 6 : *De la Qualité*. — *Métaphysique*, V, n. 14, 19, 20, 21.

« puissance ». C'est qu'en effet le caractère orne l'âme et la dispose à la grâce, mais aussi lui donne un pouvoir sacré passif ou actif ; et cela pour toujours. Et si quelqu'un le dit une qualité infuse excédant la classification du Philosophe qui ne vaut plus pour le monde surnaturel, saint Bonaventure juge cette explication trop facile comme une tentative de fuite : « sed illud videtur quaerere fugam » (12).

Certes, il a raison, les échappatoires n'apportant pas de solution. Mais alors faudra-t-il abandonner le problème ? Au degré de subtilité où la voilà parvenue, en ces cadres logiques hérités d'Aristote, la discussion ne peut plus guère avancer et perd son intérêt vital. Pour s'en convaincre, il n'est que de lire sur ce point précis les disputations de Suarez et de Jean de Saint-Thomas, d'une virtuosité dialectique si admirable et si décevante... Pourtant, la question redevient passionnante si l'on envisage le caractère dans sa source et dans son effet : je veux dire dans son rapport au Christ et à l'Eglise. Nous le voyons alors, ensemble avec la grâce mais pour une part nécessaire, édifier le Corps mystique. Cela, en constituant notre dignité, en fixant notre place, en déterminant notre fonction de membres de Jésus-Christ. Car c'est en l'imprimant dans l'âme par des sacrements visibles que le Christ s'agrège et se configure des fidèles pour le culte nouveau à rendre sur terre à la très sainte Trinité. Perspective très large et très belle. Les théologiens qui l'ont contemplée ont eu l'intelligence la plus réelle de cette image d'empreinte que le magistère a retenue, pour exprimer notre consécration à Dieu dans l'Eglise du Christ. C'est pourquoi, avant de proposer nos vues personnelles et pour élargir nos horizons, nous exposerons deux conceptions du caractère, qui le rattachent très profondément au mystère chrétien : celle de saint Thomas et celle de Scheeben.

LA SOLUTION DE SAINT THOMAS

Saint Thomas, traitant du caractère, part de l'enseignement commun. Mais la donnée si simple que lui fournit l'Eglise, il la comprend d'après le sens des sacrements et le rapport qu'ils ont au sacerdoce du Christ. Et cette vue générale lui fait saisir la raison d'être et le lien de tous ses éléments. Voici le principe et le schéma de sa théorie.

Les sacrements de la Loi Nouvelle, considérés comme institution, ont une double fin : remédier aux péchés et parfaire l'âme en vue du culte chrétien. Ils députent, en effet, le fidèle à la jouissance de la gloire et au culte de Dieu propre à la religion du Christ : à ces rites de la vie chrétienne qui conviennent à l'état présent de l'Eglise. Comment cela ? Non pas tant de l'extérieur qu'en le rendant spirituellement capable d'atteindre ces fins. Car les sacrements de la Loi

(12) *In IV Sent.*, d. 6, p. 1, a. unicus, q. 1.

Nouvelle, contrairement à ceux de l'Ancienne, opérant ce qu'ils figurent, nous destinent aux choses saintes à la manière et d'un signe et d'une cause. Et, de même qu'en nous vouant ainsi de l'intérieur à la gloire future, ils nous appliquent le sceau de l'Esprit d'amour, la grâce, de même, en nous consacrant au culte de l'Eglise présente, ils impriment dans l'âme ce signe spirituel qu'on appelle le caractère. Qu'est, en effet, le caractère, au sens propre de ce mot, sinon l'empreinte d'un sceau marquant une chose dans sa destination particulière et la distinguant de toute autre à ce point de vue ? Or la coutume veut qu'on impose aux hommes députés à une fonction déterminée une marque désignative de celle-ci, comme l'atteste l'usage ancien de marquer de signes corporels les soldats enrôlés pour le service militaire. Il convient donc, en raison de l'analogie qui existe entre la vie naturelle et la vie surnaturelle, que les sacrements, consacrant les fidèles à un office spirituel de culte divin, les marquent, eux aussi, d'un caractère spirituel (13).

Mais en quoi consiste exactement ce caractère ? Ni dans une relation, ni dans ces qualités qu'Aristote appelle « l'habitus », « la passion », « la figure ». Il est une puissance spirituelle. C'est qu'en effet le culte chrétien consiste à recevoir pour soi-même ou à communiquer aux autres des choses divines. Ce qui exige, dans le fidèle, un pouvoir correspondant passif ou actif. Le caractère nous vouant à ce culte comportera donc une certaine puissance spirituelle relative à ces actes ; mais seulement instrumentale, ministérielle, découlant du Christ-Dieu par son humanité, non moins que la vertu de grâce des sacrements (14).

Et comme toute la religion chrétienne relève du sacerdoce du Christ, qui l'a inaugurée par sa passion en s'offrant lui-même en victime à Dieu et qui garde autorité souveraine sur les sacrements jaillis de son côté ouvert dans la mort, le caractère, en nous députant à ces rites, nous configure à ce Chef. Il est une sorte de participation du sacerdoce du Christ dans ses fidèles, un pouvoir sacré dérivé du Souverain Prêtre (15).

D'autre part, le culte chrétien consistant dans une profession de foi par des signes extérieurs, le caractère aura pour siège non pas l'essence de l'âme mais l'une de ses puissances : l'intelligence, faculté de la foi (16). Et il sera indélébile. Car le sacerdoce du Christ est éternel, et toute consécration qu'il opère est perpétuelle, du moment que la chose consacrée, ici l'intelligence incorruptible, subsiste. Alors donc que la grâce, forme achevée et comme fixée dans l'âme, épouse sa manière d'être qui change au gré du libre arbitre, le caractère, simple

(13) *III*ª, q. 63, a. 1 ; a. 3, ad 3 ; a. 6 ; q. 65, a. 1. — Cfr aussi q. 62, a. 5.
(14) *III*ª, q. 63, a. 2 et q. 72, a. 5.
(15) *III*ª, q. 62, a. 5 ; q. 63, a. 3 et 5 ; q. 64, a. 3.
(16) *III*ª, q. 63, a. 4.

vertu instrumentale, demeure immuable malgré tous les retournements de la volonté. Cela, en raison même de l'immutabilité de l'agent principal, le Christ, dont le sacerdoce est parfait. Si bien qu'il reste après cette vie, dans les bons pour leur gloire, dans les méchants pour leur honte, comme le caractère militaire demeure chez le soldat après la victoire ou la défaite. Car si le culte extérieur de l'Église alors a cessé, sa fin subsiste toujours qui est de lier les hommes à Dieu dans le Christ ([17]).

Désormais, nous comprenons qu'on puisse qualifier le caractère de réalité et de signe, de « res » et de « sacramentum ». De réalité, puisqu'il est un effet signifié et produit par le rite extérieur : l'empreinte même du Chef en ses membres, qui les distingue des esclaves du démon en vue du culte actuel de l'Église. De signe, en raison de sa cause, le sacrement sensible dont il appelle l'ultime effet, la grâce — ou simplement par métaphore, vu qu'au plan spirituel il configure et distingue ([18]).

Mais ne faut-il pas conclure que tous les sacrements du Christ impriment un caractère, du fait que tous nous font participer à son sacerdoce et nous sanctifient ? Non, car si tous découlent de ce sacerdoce et nous communiquent quelqu'un de ses effets, de là ne suit pas que tous nous consacrent directement au culte chrétien, en nous donnant un pouvoir nouveau pour recevoir ou transmettre les choses saintes. N'y a-t-il pas une double fin des sacrements ? Et, de même, une double acception de la sainteté qu'ils confèrent, qui dit tantôt purification du péché par la grâce et tantôt consécration au culte de Dieu par le caractère ?

En fait, seuls les sacrements que l'Église ne réitère pas impriment un caractère dans l'âme. Ce sont : le Baptême, qui fournit des sujets au culte chrétien, en donnant le pouvoir de recevoir validement les autres sacrements de l'Église ; la Confirmation, qui vise d'une certaine manière la même fin, par la puissance qu'elle confère au baptisé de mener comme par office le combat spirituel contre les ennemis de la foi, en la professant publiquement sans rougir ; l'Ordre, qui constitue les ministres du culte de Dieu, en députant certains fidèles à dispenser les sacrements, surtout celui de l'Eucharistie qui réalise l'unité du Corps mystique. Les autres sacrements, tous réitérables, ne peuvent imprimer de caractère, vu qu'il est indélébile. Et de fait aucun d'entre eux ne fournit de pouvoir nouveau relatif au culte chrétien. Ainsi la Pénitence, qui seulement nous rétablit dans l'état premier du Baptême. Ainsi l'Eucharistie, bien qu'elle constitue, en tant que sacrifice de l'Église, le principe même de ce culte. Car elle ne peut, reçue par le fidèle, députer celui-ci à faire ou recevoir une action sacramentelle la dépassant, étant plutôt elle-même « la fin et la consommation de

(17) *III*ª, q. 63, a. 5 ; q. 22, a. 5 ; q. 26, a. 1 ; *II*ª *II*ªᵉ, q. 81, a. 1 ; a. 7.
(18) *III*ª, q. 63, a. 3 ; a. 6, ad 3.

tous les sacrements ». Mais elle contient le Christ, qui n'a pas de caractère (entendez : un pouvoir cultuel dérivé), mais toute la plénitude du sacerdoce (19).

Telle nous apparaît la doctrine de saint Thomas sur le caractère. Certes, le souci de dessiner ses grandes lignes nous a fait négliger toutes ces références à l'Ecriture et à saint Augustin qui lui donnent tant de saveur spirituelle. Mais ce que nous en avons dit suffit à montrer sa cohérence, sa grandeur et son originalité. Ces mérites nous semblent venir surtout du lien qu'elle établit entre le caractère et le Christ, mais le Christ considéré dans le mystère de notre Rédemption, plus précisément dans son office de Souverain Prêtre, la plus haute de ses fonctions médiatrices. Nous comprenons ainsi que l'Eglise, née du nouvel Adam endormi sur la croix, constituée par la foi vive et par les sacrements qui tirent leur efficacité de sa passion, ne soit pas une simple société d'âmes vivant du même Esprit et destinées à la même béatitude, mais encore un corps religieux visible, un peuple saint tout entier consacré au culte divin et participant, d'une certaine manière, en chacun de ses membres, au sacerdoce de son Chef (20). De plus, nous voyons pourquoi la grâce l'emporte sur le caractère, selon la hiérarchie des fins de l'institution sacramentelle. Car si la grâce nous fait participants de la nature divine du Fils unique pour nous disposer à la vie éternelle, le caractère, qui vise directement le culte de Dieu par l'Eglise du temps, nous associe seulement à la fonction sacerdotale qu'il possède et exerce selon sa nature humaine.

Mais cette grandiose synthèse n'aurait-elle pas un défaut : celui d'être trop belle ? Certains l'ont pensé, qui l'ont soumise à une critique serrée : par exemple, Scot, Durand, Suarez et bien d'autres. Nous ne les suivrons pas dans leurs subtiles discussions. Trop souvent, elles cherchent raison démonstrative là où saint Thomas n'a vu qu'argument de convenance : celui-ci justifié par l'intime harmonie des mystères chrétiens, qui répondent à une logique de l'amour plus haute que notre sagesse, ou bien par ce mystérieux parallélisme de la vie corporelle et de la vie spirituelle que révèlent les signes sacramentels.

Cependant un reproche de portée plus générale perce çà et là qu'il importe de noter (21). On pourrait le formuler ainsi. Saint Thomas, en faisant du caractère une puissance spirituelle, a rétréci sa signification et son rôle. Signe de consécration mais réduit à un pouvoir sacré, il ne marque plus autant la qualité de notre union, le degré de

(19) *III*ª, q. 63, a. 6; *II*ª *II*ªᵉ, q. 81, a. 8.

(20) Cfr M. J. Congar, O.P., *L'idée de l'Eglise chez saint Thomas d'Aquin* (dans *Esquisses du Mystère de l'Eglise*, Coll. Unam Sanctam, 8, Paris, 1941).

(21) Cfr H. Moureau, D.T.C., art. *Caractère sacramentel*, c. 1703; Dom Augustin Kerkvoorde, O.S.B., *M. J. Scheeben, Le Mystère de l'Eglise et de ses Sacrements* : note, p. 131 (dans *Unam Sanctam*, 15, Paris, 1946).

notre ressemblance au Christ chef de l'Église, que notre aptitude à la religion de son Eglise. Ainsi le caractère baptismal semble moins sceller notre dignité de membres de Jésus-Christ que nous députer à la fonction de culte commune à tous les fidèles. Celui de la Confirmation reste peu justifié, puisque ce sacrement ne rend capable ni d'en recevoir ni d'en transmettre d'autres. Celui de l'Ordre, pourtant le mieux expliqué, dit plutôt le pouvoir ministériel qui découle de notre configuration au Christ Souverain Prêtre que cette configuration elle-même. Si bien que la réalité des caractères ne répond plus exactement à l'image du mot. Mais où chercher la cause de cette simplification, sinon dans une moindre attention portée ici par saint Thomas au mystère qui fonde notre incorporation à l'Homme-Dieu, l'Incarnation, qu'à celui qui par les sacrements la réalise dans l'unité de l'Église vivante : la Rédemption ? C'est la pensée qui vient à l'esprit quand on lit les pages de Scheeben sur la nature et la signification du caractère sacramentel. L'exposé de sa conception va nous faire comprendre la portée de ces remarques. Mais prenons-les déjà pour ce qu'elles veulent être : non pas des critiques stériles, mais des questions utiles au progrès de notre recherche.

LA CONCEPTION DE SCHEEBEN

La réflexion de Scheeben n'a pas la beauté de la pensée de saint Thomas, simple, précise, transparente jusqu'en ses profondeurs. Elle avance péniblement, enveloppée de brume, sans jamais achever de se définir. Au point qu'on ne peut la présenter clairement, disons même la comprendre, sans la trahir. Essayons pourtant, sur le sujet, de mettre en lumière ses idées directrices (22).

Scheeben considère le caractère sacramentel comme un mystère, lié aux plus grands du christianisme. Et c'est surtout d'après le mystère de l'Homme-Dieu, se prolongeant en celui de l'Eglise, qu'il détermine son essence et sa signification.

Qu'est-ce donc que l'Eglise ? C'est le Corps du Christ, son Epouse, la communauté des hommes et de l'Homme-Dieu la plus intime, la plus réelle qui soit. A la fois visible et invisible, historique et mystique, elle ressemble à son Chef dans sa double nature divine et humaine. Bâtie sur l'Homme-Dieu, elle est son propre corps. Et tous ceux qui entrent en son sein deviennent les membres de l'Homme-Dieu,

(22) Scheeben a surtout traité du caractère dans son ouvrage : *Die Mysterien des Christentums*, au ch. 7, *Das Mysterium der Kirche und ihrer Sacramente*, § 84. Nous le citons d'après l'édition de Joseph Weiger (dans *Deutsche Klassiker der katholische Theologie*, t. I, Mayence, 1931). — Cfr Dom Augustin Kerkvoorde, *op. cit.*, qui présente la traduction de ce chapitre, avec une introduction, des notes et dix-huit appendices fort précieux.

qui en lui-même les unit ensemble pour leur faire part de sa gloire et de sa vie divine. Incorporation qu'on peut encore se représenter sous le symbole d'un mariage mystique, chaque âme devenant, par son entrée dans l'Eglise, la véritable épouse du Christ qui la transforme à son image par son Esprit. Ainsi l'Eglise, en tous ses membres, fécondée par son Epoux et habitée par l'Esprit Saint, donne au Père des enfants célestes (23).

Et son essence mystique se révèle en ses sacrements, surtout dans l'Eucharistie, expression parfaite de son unité. Car ils sont, comme elle, des signes extérieurs, communiquant et indiquant la grâce du Christ. Et la structure interne de chacun d'eux, non moins que leurs rapports mutuels, répond à sa nature à elle. Au point qu'ils édifient son organisme intérieur et qu'à la manière d'artères vitales ils font circuler entre le Chef et les membres sa force surnaturelle. Or si nous mettons à part l'Eucharistie, cœur de l'Eglise, sacrifice et sacrement qui représente et réalise l'union en un seul Corps des fidèles à l'Homme-Dieu, il reste à distinguer deux classes de sacrements : les consécratoires et les médicinaux. Les premiers nous consacrent à une destinée surnaturelle et nous font occuper une certaine place permanente dans le Corps mystique du Christ. Ce sont le Baptême, la Confirmation, l'Ordre et le Mariage. Les seconds n'ont pas le même rôle. Mais, supposant l'élévation produite par les autres, ils éloignent du membre du Christ le mal, obstacle à la grâce, pour qu'il puisse remplir sa fonction et atteigne sa fin : ce sont la Pénitence et l'Extrême-Onction (24).

Mais en quoi consiste l'effet spécifique des sacrements consécratoires, cette « consécration » qui les fait distinguer des médicinaux ? Même abstraction faite de la grâce qu'ils apportent, elle n'est pas un simple rapport moral. Car « elle est liée à un signe réel et surnaturel produit par le sacrement, qui réellement et surnaturellement nous assimile et nous unit au Christ ». Ce signe, à la fois « res et sacramentum », c'est, dans le Baptême, la Confirmation et l'Ordre, le caractère sacramentel. Nous voyons maintenant son essence et sa signification. Il est, dans les membres du corps mystique, « la signature qui marque leur appartenance à l'Homme-Dieu, leur chef, en les rendant semblables à lui, et qui réalise leur union organique avec lui ». Mais ce caractère des membres de l'Homme-Dieu doit être un reflet et une image du caractère divin et humain de ce Chef, du sceau qui le fait Christ. Car ils doivent y participer pour être chrétiens. Or la signature qui donne à l'humanité du Christ sa dignité et sa consécration divine, c'est son union avec le Verbe. Le caractère des membres du corps mystique sera donc un sceau, représentant et réalisant en eux

(23) Scheeben, *op. cit.*, ch. 7, §§ 77, 78. — Kerkvoorde, *op. cit.*, pp. 77-86.

(24) Scheeben, §§ 81, 82, 83, passim. — Kerkvoorde, pp. 99-125, passim.

un rapport au Verbe analogue à l'union hypostatique et fondé sur elle (25).

Voilà l'idée fondamentale de Scheeben. Il y voit la synthèse harmonieuse de l'enseignement de l'Eglise et de ses théologiens sur le caractère. Mais encore faut-il, pour dégager de toute imprécision la conception de celui-ci, montrer son rapport au mystère de la grâce.

Le caractère et la grâce de filiation ont ceci de commun : tous deux sont des grâces, c'est-à-dire des marques surnaturelles de la faveur de Dieu ; tous deux nous sanctifient. Mais cela de manière différente. D'où leur distinction. La grâce d'adoption nous marque la faveur de Dieu — qui l'accompagne inséparablement, qu'elle contient formellement — en faisant de nous l'image surnaturelle de sa nature ; elle nous sanctifie en nous mettant en possession formelle de sentiments saints et d'un lien vital avec Dieu. Le caractère, lui, nous rend agréables à Dieu en manifestant notre appartenance à son Fils ; et il nous sanctifie en nous communiquant une dignité sainte, qui nous donne part à ses honneurs et nous destine aux fonctions sacrées. Ils se distinguent donc comme dans le Christ la grâce d'union et la grâce sanctifiante. Mais ils ont aussi la même connexion. Dans le Christ, l'union hypostatique était, pour son humanité, la racine d'où jaillissait la grâce, la cause de son infinie dignité, l'assurance de son existence éternelle. De même, en nous, le caractère fait jaillir la grâce, en nous unissant à sa source, le Christ, et en nous donnant le droit de la posséder. De plus, il communique à cette possession et à la grâce elle-même une valeur supérieure. Car il en fait une propriété revenant de droit aux membres du Christ et la rehausse, telle une bague d'or pur, d'une pierre précieuse : la robe du fils adoptif de Dieu recevant, unie au sceau de l'incorporation au Fils naturel, un éclat beaucoup plus grand. Enfin, il conserve en nous la grâce et nous en garantit la possession pour l'éternité. Cela, en nous donnant le droit de participer à la vie du Christ aussi longtemps que nous demeurons ses membres et que nous n'avons pas définitivement perdu, par notre démérite, le pouvoir de le mettre en valeur. Il nous concilie même si fortement l'amour de Dieu qu'en cas de perte de la grâce, cet amour reste toujours prêt à nous la rendre.

Mais pour approfondir encore les relations du caractère avec la grâce, il nous faut envisager un autre de ses aspects : la destinée qu'il nous impose comme sceau de notre dignité et de notre union avec le Christ. Membres de l'Homme-Dieu, nous sommes par le fait même appelés à partager les activités auxquelles son propre caractère l'appelle : vocation qui renferme la capacité et l'obligation d'y prendre part. Or l'activité de l'Homme-Dieu se concentre dans son sacerdoce,

(25) Scheeben, §§ 83, 84. — Kerkvoorde, pp. 116, 126.

en vertu duquel le Verbe, par son humanité, transmet la grâce à la créature et l'humanité portée par le Verbe offre à Dieu le culte suprême de cette créature. Aussi le caractère va-t-il nous destiner à participer à sa médiation sacerdotale sous l'un et l'autre de ses aspects. Sous le premier, dans le Baptême et l'Ordre, en nous rendant aptes et en nous obligeant, soit à recevoir ses effets de grâce distribués dans les sacrements qui ne peuvent agir sur nous que si nous sommes incorporés au Christ, soit à coopérer activement à leur effusion comme organes de l'Homme-Dieu. Sous le deuxième aspect, par une consécration plus sublime et plus générale encore, en nous donnant le pouvoir, en nous imposant le devoir de prendre une part plus ou moins grande aux actes cultuels du Christ. En effet, le caractère du prêtre nous configure au Christ jusqu'à nous rendre capables de réaliser et d'offrir son sacrifice, l'action par excellence qui constitue le culte suprême de Dieu. Le caractère du Baptême permet au reste des fidèles, sinon d'accomplir ce sacrifice, du moins de l'offrir comme leur oblation propre, qui leur appartient vraiment en qualité de membres du Christ. Et, de plus, l'un et l'autre disposent à s'offrir soi-même à Dieu dans la vie de grâce comme une vivante hostie. Quant au caractère de la Confirmation, il s'ajoute à celui du Baptême comme un complément, à celui de l'Ordre comme une base normale. Car s'il ne donne aucun pouvoir nouveau pour poser ou partager de tels actes externes, il renforce pourtant l'aptitude et l'obligation existantes à l'exercice du culte extérieur et intérieur. Ainsi chaque caractère nous consacre à participer activement à ce sacerdoce divin auquel l'union hypostatique consacre l'humanité du Verbe. Le caractère du chrétien est analogue au caractère du Christ.

Dès lors, il apparaît un mystère extraordinairement grand, inconcevable. C'est une marque réelle, un sceau qui grave vraiment en notre âme notre dignité et notre vocation. Car si notre Chef ne reçoit pas sa dignité et son sacerdoce d'une simple union morale avec Dieu ou d'un simple vouloir divin, mais bien d'une signature aussi réelle que l'union hypostatique, nous ne pouvons tenir les nôtres d'une députation purement extérieure, mais de la reproduction intérieure et réelle de sa consécration. De plus, ce caractère n'est pas un signe arbitraire ou artificiel de la dignité et de la vocation qu'il scelle, comme le sont les insignes externes d'une dignité humaine. C'est un sceau qui par nature signifie la dignité à laquelle il correspond, qui la fait la propriété du sujet, qui élève réellement celui-ci à sa hauteur. A le regarder comme un simple signe de destination à certaines fonctions, on conçoit mal cette unité du signe et de la chose signifiée. Mais à le comprendre comme la marque d'une dignité, ce qu'il est en premier lieu, on le voit non plus seulement désigner cette dignité et puis l'aptitude aux fonctions correspondantes, mais les communiquer, mais les

contenir. Cela, en raison de la ressemblance et de l'union avec l'Homme-Dieu qu'il renferme.

Mais si telle est sa nature, il ne peut plus affecter les seules facultés de l'âme : l'intelligence ou la volonté ou les deux à la fois. C'est tout le sujet, en tout son être, qu'il élève, de même que la grâce. Et il ne le députe à l'action qu'en le rendant capable d'agir au dehors comme un instrument du Christ et de recevoir l'effet d'une telle action. Il n'entraîne d'aptitude à une action vitale plus intime et plus haute que par la grâce qui lui est liée.

Bref, il ne faut pas concevoir le caractère comme une puissance ou une forme de vie qui nous assimile au Christ. Il est plutôt, dans son Corps mystique, ce qu'est l'empreinte, c'est-à-dire la forme et la structure des divers membres dans le corps humain. Celle-ci les adapte à la structure de la tête et les rend capables, dans leur lien organique avec elle, de recevoir son influence, sa vie, de servir d'organes à son activité. Mais elle réalise cette configuration et cette union à différents degrés. De même, l'organisme intérieur, la structure hiérarchique du Corps mystique dépendent de l'empreinte du caractère. Mais celui-ci présente plusieurs formes, suivant qu'il constitue de simples membres qui ne font que participer à la communauté du Chef, ou des membres robustes en qui le Chef doit combattre et lutter, ou des organes spéciaux pour établir et entretenir son union aux autres membres.

Or cette analogie du corps humain vivant et organique achève d'éclairer le lien du caractère avec la grâce. Dans le corps naturel, en effet, la structure et la vie ont leur source dans la même âme ; et elles sont nécessaires l'une à l'autre. Ainsi, dans le Corps mystique, le caractère et la grâce ont leur cause dans le même Esprit Saint ; et leur connexion est si intime qu'ils vont normalement ensemble et qu'ils sont ordonnés l'un à l'autre, constituant à eux deux le sceau unique, l'onction unique du Saint-Esprit. Scheeben peut maintenant rappeler en conclusion l'idée mère de sa synthèse. Nous en saisissons la portée. Le caractère sacramentel se rattache essentiellement au mystère de l'Homme-Dieu et au mystère de l'Eglise qui le prolonge. C'est lui qui intérieurement caractérise et organise l'Eglise comme Corps mystique du Christ ; c'est lui qui nous montre plus que tout la merveilleuse, la surnaturelle sublimité de cet ordre sacramentel qui nous unit au grand sacrement de l'Homme-Dieu (26).

COMPARAISON DE CES DEUX SOLUTIONS

Telle est donc la conception de Scheeben. Nous l'avons exposée dans son ordre propre. Puissions-nous avoir fait sentir sa profon-

(26) Scheeben, § 84. — Kerkvoorde, pp. 126-135 ; *Appendices*, XV-XVIII.

deur ! Mais il reste à la juger : plus précisément, à apprécier son apport à la solution de notre problème. Nous le ferons en la comparant à la solution de saint Thomas. A première vue, elle paraît la compléter, mais cela sans s'écarter de sa ligne de pensée, par un approfondissement réel, qui met en belle lumière une idée qu'elle laissait dans la pénombre. En effet, Scheeben, comme saint Thomas, tient le caractère pour une marque de consécration qui donne le pouvoir de participer au sacerdoce du Christ ; et il le rapporte à cette seule fonction médiatrice. Car, s'il dit en passant que le caractère nous appelle aussi à une participation de son office prophétique et royal, il se hâte d'ajouter : cette vocation n'implique pas la faculté de se poser en maître spirituel ou en supérieur avec autorité juridique de lier autrui ; et la transmission de ce pouvoir purement social d'enseignement et de gouvernement, qui ne met pas immédiatement les hommes en communication surnaturelle avec Dieu, ne peut être liée à un caractère particulier : elle suppose seulement celui du Baptême et normalement celui de l'Ordre. Ce qui est donner pleine raison à saint Thomas au sujet du rôle et de la nature même du caractère. Seulement, tandis que le Docteur Angélique prête surtout attention à la fonction de religion à laquelle il nous députe, Scheeben envisage d'abord la dignité qu'il imprime dans l'âme comme sceau du Christ. L'un le comprend d'après la fin de l'Eglise, consacrée en tous ses membres au culte chrétien par l'institution sacramentelle ; l'autre l'approfondit encore d'après l'essence de cette même Eglise, Corps mystique de l'Homme-Dieu, constituée comme telle par les sacrements hiérarchiques. Mais les deux points de vue restent complémentaires, comme le sont la fonction et la dignité du chrétien. Et les deux conceptions qui en résultent, loin de s'opposer dans leur fond, manifestent une aussi intime harmonie que la destinée de l'Eglise et sa constitution.

Cependant, tel excellent thomiste, qui avoue la séduction des aperçus de Scheeben, nous certifie qu'ils ne sont pas tous conciliables avec la position adoptée par saint Thomas. Et, après avoir rappelé que l'union hypostatique est un privilège incommunicable du Christ, comme aussi sa grâce capitale, et que le caractère n'est pas supérieur à la grâce, vu qu'elle est une participation immédiate à la nature divine, il conclut : « Sans aucun doute, l'on se trouve en présence de deux grandes conceptions divergentes du caractère. Il faut choisir. L'une semble admettre une sorte de participation à l'union hypostatique et élever en quelque manière l'ordre de la hiérarchie au-dessus de l'ordre de la sainteté ; l'autre, celle de saint Thomas, sauvegarde pleinement la primauté de l'ordre de l'amour dans le temps et dans l'éternité » (27). — Que penser de ce jugement ? Il a sa part de vérité. Mais disons-le trop peu motivé pour nous convaincre tout à fait. Certes, les deux

(27) Mgr Charles Journet, *L'Eglise du Verbe Incarné*, t. I, pp. 121-123, en note, Paris, 1941.

théories ne coïncident pas exactement. Chacune a son point de départ, sa logique intérieure, son terme particulier. Ainsi, l'une situe le caractère dans l'intelligence, l'autre dans l'essence de l'âme : car l'une le réduit à une puissance spirituelle et l'autre en fait d'abord la marque d'une dignité. Il faut donc renoncer à concilier tous leurs aperçus. Mais tout en respectant leurs traits originaux, on peut trouver discutables les reproches adressés ici à Scheeben. S'il dit que « la grâce tire une valeur supérieure de son union au caractère », il n'élève pas celui-ci au-dessus d'elle. Ignorait-il qu'on puisse atteindre Dieu par l'amour sans posséder le caractère et posséder le caractère sans avoir en soi la vie de Dieu ? D'ailleurs, il affirme que la grâce l'achève, que l'amission de la grâce le dépouille de sa splendeur, comme la perte de la vie entraîne la déformation, la décomposition du corps. Dans sa pensée, le sceau de notre incorporation au Fils unique de Dieu, dans l'Eglise, ajoute quelque chose, comme un éclat nouveau à la dignité que nous tenons de la grâce d'adoption. Mais il ne compare pas la valeur respective du caractère et de la grâce, de la pierre précieuse et de la bague d'or. D'autre part, il nous sait trop distincts, personnellement, de notre Chef, pour nous élever à la dignité de l'union hypostatique. Il le dit expressément : notre caractère est un « reflet », une « image » de celui du Christ. Le rapport au Verbe qu'il établit en nous n'est qu'« analogue » à celui de l'union hypostatique, bien qu'il soit fondé sur elle. C'est en ce sens seulement qu'il nous fait participer à l'onction du Christ.

Au reste, nous l'avons dit, la pensée de Scheeben ne brille pas toujours de clarté. Ses formules n'ont pas l'admirable justesse, la concision latine des assertions de saint Thomas. Ici, il n'a pas assez mis en relief combien la consécration du Christ diffère de la nôtre. Si bien qu'il a paru accorder au caractère une supériorité sur la grâce, analogue à celle qu'a dans l'Homme-Dieu la grâce d'union sur la grâce sanctifiante. Mais l'idée de fond qu'il a si puissamment développée reste susceptible d'une expression très exacte. Et elle nous paraît d'autant plus précieuse qu'elle répond à tous ces splendides passages des Pères qui font du chrétien un autre Christ. Bien plus, elle permet d'approfondir la thèse même de saint Thomas, selon ses propres principes. Car pour lui la consécration sacerdotale du Christ, à laquelle nous fait participer le caractère, se réalise dans le mystère de l'Incarnation. Aussi voyons-nous un très pénétrant et très authentique exposé de la doctrine christologique du Docteur Angélique présenter le caractère sacramentel « comme une dérivation de la consécration substantielle de l'union hypostatique » ([28]).

---

(28) Ch. V. Héris, O.P., *Le Mystère du Christ*, p. 271. En ce remarquable ouvrage, la pensée de saint Thomas nous semble présentée de manière très compréhensive. — Cfr P. Galtier, S. J., *Christ et chrétien*, dans la *Rev. Asc. Myst.*, 1923, pp. 1-12.

Scheeben nous a donc fait progresser vers une solution plus large du problème. Mais, ce faisant, il n'a pas trahi saint Thomas. Du moins il nous le semble. Et c'est pourquoi, sommés de « choisir » entre leurs deux conceptions, nous croyons n'avoir pas à opter. Au reste, la question n'est pas si elles s'accordent ou s'opposent, mais ce qu'est le caractère. Et comme un mystère surnaturel déborde toujours la plus compréhensive des synthèses, il nous sera plus utile d'achever cette enquête, sans plus d'égard aux systèmes, par une analyse de la réalité elle-même. Or cette réalité, ce n'est pas le caractère, ce sont les trois caractères distincts du Baptême, de la Confirmation et de l'Ordre. Puisse cette brève étude positive de chacun d'eux nous conduire à une intelligence plus concrète de leur nature commune.

LES TROIS CARACTERES

Le Baptême nous agrège à l'Eglise. C'est là son effet premier. Il nous suffira de l'analyser dans sa profondeur, pour découvrir, au delà du plan juridique, le mystère du caractère baptismal (29). Partons des rites eux-mêmes. Ils figurent aux yeux l'entrée de l'homme dans la société des chrétiens, telle qu'elle se présente sur la terre. Déjà le sujet, l'adulte qui avance au Baptême, manifeste par sa libre démarche et puis par son rôle actif dans le rite sacramentel, qu'il adopte la foi de l'Eglise, qu'il veut lui appartenir. Mais surtout l'Eglise elle-même atteste publiquement qu'elle le reçoit parmi ses membres. C'est elle qui va le prendre au dehors, à la porte, pour l'introduire à l'intérieur de « la sainte Eglise de Dieu ». C'est elle qui lui donne la loi de sa foi et de sa prière, en lui faisant réciter, ensemble avec le ministre, la tête sous sa main, le Symbole et le Pater. C'est elle qui le conduit aux fonts et qui, sur une dernière profession de foi trinitaire, le baptise au nom des Trois Personnes divines, objet premier de son credo. C'est elle enfin qui l'initie, dès le Baptême, à sa vie la plus secrète et la plus sociale, en le confirmant du chrême de l'Esprit Saint et en le faisant participer au mystère de son Eucharistie. Oui, vraiment, elle peut inscrire son nom, ce nom propre qu'elle lui a imposé, sur ses registres, à la suite des noms des autres chrétiens. Il est son fils, il possède tous ses biens.

Mais examinons de plus près l'emprise qu'elle garde sur ce baptisé. Faut-il la dire extérieure, temporaire ? Non, mais si profonde, mais si durable, qu'il ne pourra jamais plus s'y soustraire tout à fait. Ira-t-il jusqu'à apostasier la foi de sa mère, ce déserteur restera sujet de ses lois. Viendra-t-il ensuite à résipiscence, elle n'aura pas à le baptiser à nouveau. Il l'est ; il le demeure. Supposons même qu'il n'ait eu, com-

(29) Cfr E. Delaye, S. J., art. *Baptême*, dans le *Dict. Spir. Asc. Myst.* — L'auteur met bien en lumière ce point. — L. Bouyer, *Le Mystère Pascal*, Paris, 1945, pp. 428-444.

me petit enfant, aucune part personnelle dans son propre Baptême, l'Eglise n'aura pas à lui demander, quand il aura grandi, s'il veut bien ratifier les promesses faites en son nom par les parrains. Elles valent irrévocablement. Qu'il refusât de les faire siennes, elle pourrait même le contraindre à la vie chrétienne par des peines dépassant le simple éloignement de l'Eucharistie et des autres sacrements. Le concile de Trente l'a défini contre Erasme (30). Despotisme monstrueux ? Prétention ridicule ? Ni l'un ni l'autre. Voyons dans l'Eglise l'Epouse, le Corps mystique du Christ, le Temple de pierres vives édifié sur la pierre d'angle par l'Esprit Saint : donc une société d'hommes, mais dont l'essence et la fin, les pouvoirs et les droits, les actes et la vie participent de ceux du Verbe Incarné. Tenons le Baptême pour un sacrement de la Loi Nouvelle, qui, par la vertu de la Croix, produit dans le sujet des effets surnaturels le transformant jusqu'au plus intime de l'âme. Alors tout s'explique. L'emprise de l'Eglise sur ses baptisés apparaît une mainmise de Dieu, toute gracieuse mais souveraine, à laquelle l'homme ne peut plus échapper.

En effet, ce fidèle qu'elle s'est agrégé par le Baptême, c'est au Christ lui-même qu'elle l'a incorporé. Ou plutôt, c'est le Christ qui, par son ministère, l'a fait passer en sa dépendance organique, l'a constitué membre de son corps, le députant par là même aux fonctions médiatrices qu'il continue d'exercer par son Epouse mystique. Regardons encore les rites baptismaux. Qu'expriment les exorcismes, les signes de croix multiples appliqués à l'élu, sinon sa délivrance de la domination du Diable et sa consécration à Dieu sous le pouvoir du Christ ? Que symbolise le rite si riche de l'immersion et de l'émersion baptismale, encore en usage dans certaines Eglises, sinon la régénération de l'homme par son union mystique au Christ mort et ressuscité, sa plongée dans le Christ mourant pour mourir en lui au péché, pour ensevelir le vieil homme dans son tombeau, et sa montée dans le Christ glorieux pour renaître en lui à la vie spirituelle de l'homme nouveau ? Que signifie enfin l'onction du chrême sur le sommet de la tête, qui suit immédiatement l'acte baptismal, sinon la consécration royale et sacerdotale du chrétien, cette dignité et cette fonction saintes qu'il tient du Christ, son Chef, l'Oint de Dieu, Souverain Prêtre et Roi des rois ?

C'est qu'en effet le Baptême, en incorporant l'homme au Fils de Dieu fait homme, imprime en lui sa ressemblance. Cela, parce qu'il l'établit dans un rapport personnel tout nouveau avec la très sainte Trinité, lequel est à l'image de cette relation singulière, incompréhensible, qui unit au Verbe son humanité comme sa nature propre et son instrument conjoint et qui la livre toute en sa Personne au Père et à l'Esprit Saint. Conféré au nom des Trois Personnes divines, il fixe, en effet, le chrétien en leur propriété, le soumet à leur grâce

(30) Sess. VII, *Canones de sacramento baptismi,* Can. 14 (Denz.-Umb., 870).

vitale comme un fils d'adoption ; et il le consacre à leur culte, le députe à la confession de leur nom, l'engage au service de leur amour. Ou plutôt, c'est Dieu même, Père et Fils et Saint-Esprit, qui prend possession de l'homme par le signe baptismal. Cela, pour le régénérer dans le Christ, en le rendant participant de sa nature divine et en l'introduisant dans le mystère de sa vie trinitaire ; mais aussi pour le vouer tout entier, dans son être, dans son agir, à sa gloire. Consécration définitive, qu'opère le sacrement par l'infusion dans l'âme d'une qualité surnaturelle inamissible, mode d'être nouveau, forme distinctive qui est en elle comme l'effigie du Christ ; et donc comparable à l'empreinte d'un sceau ou à ces marques indélébiles gravées sur un objet, sur un animal, sur une personne, en signe d'authenticité, de propriété, de destination, de consécration. On marquait jadis le soldat d'un caractère ineffaçable, du nom de l'empereur ([31]). Mais, comme le note saint Augustin, « les sacrements du Christ restent-ils donc moins profondément imprimés que cette marque corporelle » ([32]) ?

Ainsi le caractère baptismal nous apparaît comme une insigne faveur divine. Ce n'est pas la grâce de la filiation adoptive, c'est une grâce de consécration, reflet de cette grâce d'union qui constitue le Verbe incarné médiateur unique de Dieu et des hommes. C'est une empreinte spirituelle qui nous configure et nous unit à sa Personne en tant qu'il est le chef du Corps mystique. Il est ainsi le signe de notre dignité et de notre rôle de chrétiens. Mais tout cela, parce que, plus profondément encore, il marque notre appartenance à la très sainte Trinité qui nous consacre à l'office du Christ médiateur.

Or cette médiation unique s'exerçant dans l'ordre prophétique, royal et sacerdotal, le caractère baptismal nous destine, à titre de simples membres du Christ, à participer à chacune de ces fonctions. Il nous donne droit, dans l'Église, à la lumière du Fils révélateur du Père, à l'assistance de l'Esprit de vérité ; et il nous oblige à la profession des mystères de la foi, au témoignage chrétien des perfections de Dieu. D'autre part, il nous soumet à l'Évangile, la loi d'amour de notre Roi éternel, et nous consacre au service du Seigneur dans la liberté et la douceur du Saint-Esprit. Surtout, il nous donne le pouvoir et nous impose l'obligation de poser des actes sacrés qui aient valeur cultuelle chrétienne. Car il fait de nous les sujets des sacrements de l'Église, en tant qu'ils sont des rites saints et sanctifiants institués par le Christ. Et par là, il nous dispose à participer à la vie de l'Homme-Dieu, à recevoir l'effusion de son Esprit : de soi le caractère appelle la grâce, il en est « le signe démonstratif ». Mais il nous habilite encore à prendre une part active au culte public que l'Église du Christ rend à la très sainte Trinité. Religion auguste, qui culmine dans le sacrifice

(31) Cfr Franz Jos. Dölger, *Sphragis*, Paderborn, 1911, pp. 32-37.
(32) *Contra Epist. Parmen. II*, 13 (*P.L.*, XLIII, 72).

eucharistique. Ici, le rôle du simple baptisé n'est pas celui d'un ministre de Dieu, d'un médiateur agissant en la personne du Christ et au nom de toute l'Eglise, mais celui d'un membre qui, par son caractère, reste uni à tout le corps et peut s'approprier et ses biens et ses actes. Avec l'hostie, il est offert; par le prêtre, il l'offre et peut s'offrir. Ainsi, il unit son sacrifice intérieur à l'oblation du Christ, à l'Eucharistie de l'Epouse mystique ([33]).

C'est donc le caractère baptismal qui, joint à la grâce de la régénération, réalise le chrétien. Dans le Christ, il unit les hommes en un peuple nouveau, héritier des privilèges et de la fonction propre de l'ancien : « sacerdoce royal, nation sainte » qui participe en chacun de ses membres à l'onction du Chef, et tout entier voué à la louange, au service, au culte spirituel de Dieu ([34]). Mais il ne suffit pas à constituer l'« Eglise hiérarchique ». Pour cela, il faut qu'entre les baptisés, amenés à l'âge parfait de la vie spirituelle par la Confirmation, le caractère de l'Ordre établisse une distinction et des degrés, en vue de la fonction médiatrice que l'Epouse mystique doit accomplir tant que dure son pèlerinage terrestre.

La fonction des confirmés dans l'Eglise se distingue apparemment si peu de celle des baptisés qu'on ne voit pas d'abord ce qu'a de propre le caractère de la Confirmation. Comment donc le discerner ? Regardons le rite extérieur. Comprenons la grâce qu'il produit. Le caractère a un rapport nécessaire à l'un et à l'autre. Si bien que la connaissance des deux extrêmes nous livrera celle de la réalité intermédiaire. Or la grâce de la Confirmation, à travers le rite qui la signifie, se présente comme le complément, la perfection même de la régénération baptismale. Voyons comment.

Déjà l'invocation à l'Esprit septiforme, qui fut durant plusieurs siècles, dans l'Eglise latine, la forme du deuxième sacrement et qui ouvre encore son rite, signifie qu'il confère le Saint-Esprit en plénitude et perfectionne le baptisé aux divers points de vue que la distinction des sept dons fait entrevoir. Cela, pour qu'il puisse remplir sa fonction sociale de chrétien, comme le Messie sa fonction de Juge. Puis, le chrême, matière très sainte et très précieuse, vu qu'elle est composée d'huile d'olive et de baume odoriférant et consacrée très solennellement par l'évêque, symbolise, dans l'onction, la richesse de

---

(33) Cfr S.S. Pie XII, *Encyclique Mediator Dei, A.A.S.*, 1947, pp. 552-563. — J. Nélis, *Le caractère sacramentel*, dans *Coll. Mechl.*, 1937, pp. 240-250. — G. Thils, *Le pouvoir cultuel du baptisé*, dans les *Ephem. theol. Lovan.*, 1938, pp. 683-689. — Guy de Broglie, S. J., *Du rôle de l'Eglise dans le sacrifice eucharistique*, dans la *N.R.Th.*, 1948, pp. 449-460.

(34) *I Petr.*, II, 1-10. — *Ap.*, I, 6; V, 10. — Cfr *Ex.*, XIX, 3-6. — L. Cerfaux, *Regale Sacerdotium*, dans la *Rev. Sc. Phil. Théol.*, 1939, pp. 5-39. — *La participation active des fidèles au culte, Cours et conf. des Sem. lit.*, t. XI, Louvain, 1933.

l'effusion spirituelle qui, du Christ, se répand sur ses membres; la vigueur, l'allégresse, la sainteté durable qu'infuse aux baptisés l'Esprit de Dieu. Symbolisme que les paroles de la forme achèvent de déterminer : celle des Grecs : « sceau du don de l'Esprit Saint », mettant plus en lumière la donation de l'Esprit; celle des Latins : « je te signe du signe de la Croix, je te confirme du chrême du salut », la force qu'il produit dans l'âme en la marquant du nom du Christ. Mais nous tirons une indication plus précieuse encore du rapport que le Magistère établit entre la grâce de la Confirmation et le mystère de la Pentecôte. « L'effet de ce sacrement, nous dit le concile de Florence, consiste en ce que le Saint-Esprit y est donné pour la force, comme il fut donné aux Apôtres, le jour de la Pentecôte, pour que le chrétien confesse avec audace le nom du Christ ». Or la descente du Saint-Esprit sur les Apôtres avait pour but la fondation de l'Église par le témoignage d'une foi invincible au Christ mort et ressuscité, par la démonstration vivante de sa puissance divine. La grâce de la Confirmation a donc la même fin. Le Baptême, par une première effusion de l'Esprit, fait naître l'homme pécheur à la vie de Dieu. La confirmation communique à la nouvelle créature l'onction plénière de l'Esprit Saint pour l'extension du corps mystique, le zèle d'amour, la puissance spirituelle de Jésus-Christ, pour attester au monde la vertu de sa mort et la vérité de sa résurrection. « C'est pourquoi, ajoute le Décret pour les Arméniens, le confirmand est oint au front, afin qu'il ne rougisse pas de confesser le nom du Christ et particulièrement sa Croix, qui est selon l'Apôtre scandale pour les Juifs et folie pour les Gentils. C'est pourquoi il est marqué au front du signe de la Croix » ([35]).

Nous voilà maintenant à même de saisir le sens de ce nouveau caractère sacramentel, que désigne directement l'onction du chrême conférée en forme de croix. C'est une empreinte indélébile qui nous configure au Christ en tant qu'il est le témoin fidèle de la vérité, en toute force et toute liberté spirituelle, jusque dans la mort. C'est un sceau qui, en formant dans notre âme les traits du « martyr » par excellence de Dieu, nous consacre définitivement à son combat spirituel contre Satan et le monde. Cela, par la profession publique de cette foi chrétienne dont la Croix seule peut assurer la victoire. Ainsi le caractère de la Confirmation nous fait spécialement participer à la fonction prophétique et royale du Christ. S'il n'entraîne aucun pouvoir d'enseigner et de gouverner autrui, il a cependant une portée sociale. Car il nous députe, comme par office, à ces actes propres à l'âge viril du chrétien, qui ne doit pas seulement vivre pour lui-même, mais encore étendre aux autres un agir tout imprégné de l'Esprit : actes de membre formé, de combattant en qui le Chef triomphe des ennemis

(35) Denz.-Umb., 697.

de la foi. Aussi a-t-on comparé ce caractère, signe de notre enrôlement dans la milice du Dieu vivant sous l'étendard de la Croix, au caractère militaire. Mais nos armes de soldat sont toutes de lumière : celles même que décrit saint Paul : la vérité, la justice, le zèle de l'Evangile, la foi, l'espérance du salut et ce glaive de l'Esprit qui est la parole de Dieu ([36]). Ce sont toutes les vertus que l'Esprit Saint infuse dans l'âme par l'onction du chrême et qui se résument dans la puissance de l'amour. C'est donc surtout par sa charité, cette huile qui alimente le zèle apostolique, ce baume qui répand la bonne odeur du Christ, que le confirmé témoignera de Jésus-Christ. Et il participera ainsi, de l'intérieur, à sa fonction sacerdotale, puisque c'est l'acte suprême de l'amour qui a donné à la mort du Christ sa valeur de parfait témoignage et de sacrifice rédempteur. D'où l'éminente dignité qu'a dans l'Eglise le type idéal du confirmé : le martyr ([37]).

Cependant, l'onction plénière de l'Esprit qui consomme le chrétien, la charité souveraine qui l'établit parfait témoin de Jésus ne lui donnent pas le pouvoir ministériel d'offrir le sacrifice eucharistique et de réconcilier les pénitents, ni non plus celui d'enseigner et de régir les fidèles. Ces pouvoirs, l'Eglise ne les a jamais reconnus aux confesseurs de la foi, elle, qui honore les martyrs comme les premiers des saints. Car leur fin sociale exige qu'ils restent indépendants de la sainteté personnelle du chrétien et n'appartiennent pas à la foule indistinctement. Certes, le Baptême et la Confirmation, par le caractère qu'ils impriment dans l'âme, font déjà des membres du Christ un corps de prêtres et de rois, en ce sens qu'ils les consacrent à rendre à Dieu, par le Christ, en un même Esprit, un culte intérieur, et les font participer ensemble à la dignité et à la puissance de leur Seigneur. Mais pour organiser cette nation sainte en une société hiérarchique, où se perpétue, sous une forme visible manifestant sa réalité et sa nécessité, la médiation du Christ, où s'exerce le sacerdoce externe qu'il a institué pour assurer jusqu'à sa parousie le culte public de Dieu inauguré par la Croix et la vie de grâce des baptisés, il faut un sacrement nouveau ; un rite sacré qui imprime à certains fidèles un caractère distinctif. Ce sacrement, c'est celui de l'Ordre, « qui distingue dans l'Eglise les clercs des laïques en vue du gouvernement des fidèles et du ministère du culte divin » ([38]). Ce caractère, c'est celui du prêtre et de l'évêque, légitimes successeurs des Apôtres dans le sacerdoce. Il contient, dans sa plénitude chez l'évêque, tout le pouvoir sacré transmis par le Christ à son Eglise : ce pouvoir unique,

(36) *Eph.*, VI, 13-18.

(37) Cfr p. 3, q. 72, a. 5 et 6. — P. Broutin, S. J., *Mysterium Ecclesiae*, ch. V : *Vie sacramentaire de l'Eglise*, pp. 101-104, Paris, 1947, qui marque avec bonheur le sens intime de la Confirmation. — Chan. A. Croegaert, *Les Cérémonies du Baptême et de la Confirmation*, pp. 166-172, Paris, 1935.

(38) *Cod. iuris Can.*, Can. 948.

cette dignité sublime, auxquels les autres ordres majeurs et mineurs font plus ou moins participer les clercs et vers lesquels ils les élèvent comme par degrés.

Le caractère sacerdotal est donc, lui aussi, une empreinte surnaturelle distinctive, d'origine sacramentelle, qui marque l'âme à l'image de l'Homme-Dieu, chef du corps mystique. Et cela ineffaçablement, au point que les prêtres du Nouveau Testament n'ont pas un pouvoir seulement temporaire et ne peuvent, une fois validement ordonnés, redevenir laïques (39). Mais il a ceci de propre qu'il configure immédiatement le fidèle au Christ selon sa fonction de Souverain Prêtre, la plus élevée de sa médiation : celle par laquelle il unit l'homme à Dieu dans l'acte suprême du culte et le comble de ses grâces; celle aussi par laquelle il ramène à sa fin première toute la création. Ainsi le caractère de l'Ordre constitue le prêtre représentant du Christ sur la terre, pour agir en sa place et au nom de toute l'Eglise. En particulier, il le consacre légitime ministre du sacrifice eucharistique et du pardon des péchés, dispensateur des sacrements et des bénédictions de Dieu. Cependant, il ne le fait pas succéder au Christ dans le sacerdoce. Car le Verbe incarné, de par sa constitution même, se trouve établi, selon sa nature humaine, au sommet des créatures pour les rapporter au Seigneur, et donc unique médiateur de Dieu et des hommes. Le pouvoir sacerdotal de l'homme, ministériel et participé, reste limité dans son étendue au gré de la divine sagesse : ainsi, le simple prêtre ne peut pas consacrer des évêques. Et il est toujours dépendant du Christ dans son efficacité.

Ajoutons que les trois fonctions de médiation, qui sont unies dans le Christ, le sont aussi dans l'Eglise. Le pouvoir de sanctifier appelle donc celui d'enseigner et de régir. N'est-il pas leur fin ultime ? Cependant, le prêtre ne participe à la fonction prophétique et à la fonction royale de Jésus-Christ, selon les exigences mêmes de l'enseignement de foi et du gouvernement spirituel, qu'en dépendance de l'autorité suprême de l'Eglise et qu'en union avec les évêques, lesquels, seuls, sont de droit divin docteurs et pasteurs. Et les évêques eux-mêmes, pourtant successeurs des Apôtres et membres principaux de la hiérarchie, ne reçoivent pas immédiatement de Dieu, dans la consécration épiscopale, par le caractère inamissible qu'elle confère, la juridiction sur leurs Eglises. Celle-ci, selon l'opinion la plus commune, c'est du Pontife romain qu'ils la tiennent ; et lui seul possède, en tant que successeur de Pierre « le pouvoir de juridiction plénier et suprême sur l'Eglise universelle » (40). Car la nature même de ce pouvoir de régir, qui, en raison de la fin surnaturelle de l'Eglise, a l'objet le plus large et le plus profond — il s'étend à tout ce qui concerne la foi

(39) Concile de Trente, Sess. XXIII, *Doctrina de sacr. ordinis*, Cap. 4 et Can. 4 (Denz.-Umb., 960, 964).

(40) *Cod. iuris Can.*, Can. 218.

et les mœurs, non moins qu'à la discipline et au gouvernement proprement dit ; il englobe le magistère lui-même en tant qu'il est un enseignement d'autorité imposant les vérités à croire ; il règle jusqu'à l'exercice du pouvoir de sanctifier — la nature, dis-je, de la juridiction ecclésiastique exige qu'elle ait sa source dans le Pasteur suprême, chargé de paître tout le troupeau du Christ, ou qu'elle ne puisse validement s'exercer sur des sujets qu'en sa dépendance. Mais la fin du sacrement de l'Ordre, qui vise le gouvernement de l'Eglise non moins que sa multiplication spirituelle ; mais l'étendue du pouvoir sacerdotal, qui ne contient pas seulement le pouvoir de consacrer l'Eucharistie mais encore celui de préparer les âmes à la recevoir dignement (41), exigent intimement que l'évêque puisse agir au nom du Christ comme docteur, pasteur et prêtre. A cette fonction triple et une, la consécration épiscopale le députe, en appelant l'octroi d'une juridiction sur une Eglise. Seule, en effet, cette médiation plénière de l'évêque peut exprimer visiblement la médiation du Christ, dans sa perfection et son unité. Ce qu'elle réalise surtout dans l'offrande solennelle, devant le peuple, du sacrifice de l'Eucharistie, qui symbolise et reproduit l'acte suprême par lequel le Bon Pasteur acheva d'instruire, d'unir et de racheter son troupeau.

CONCLUSION

Par cette analyse du caractère sacerdotal, le plus grand, le dernier, voilà terminée notre recherche. Tirons-en la conclusion. Il s'agissait de la nature du caractère sacramentel. Après avoir posé la question dans son développement historique et indiqué les deux solutions d'ensemble qu'elle a reçues au moyen âge, nous avons opté pour la deuxième, celle qui fait du caractère non pas une relation pure, mais une réalité physique, une qualité surnaturelle distincte de la grâce sanctifiante, produite dans l'âme par le sacrement. Mais nous défiant des explications trop logiques, nous avons essayé de l'approfondir en l'envisageant, avec saint Thomas et Scheeben, dans sa source et dans son effet : le Christ et l'Eglise. Du premier, qui le comprend comme une puissance spirituelle par laquelle nous participons au sacerdoce du Christ, au second, qui voit en lui la marque de notre dignité de chrétiens, analogue à la consécration de l'Homme-Dieu dans l'union hypostatique, nous avons progressé vers une synthèse plus large de toutes les données. Mais pour finir, c'est l'étude positive de chacun des caractères qui le plus réellement, le plus concrètement, nous a fait comprendre ce qu'il est.

Réalité surnaturelle d'ordre sacramentel, le caractère n'est intelligible que par rapport au Christ et à l'Eglise. Car il est essentiellement

(41) Cfr *Catéchisme du Concile de Trente*, 2e partie, ch. X, § 11, n. 12.

une marque spirituelle distinctive qui, dans son lien au rite extérieur, signifie et réalise notre union au Christ et notre consécration aux fonctions médiatrices de son Eglise. Cela, parce que, à la manière d'une empreinte indélébile, il nous configure pour toujours à l'Homme-Dieu, en tant qu'il est le chef du Corps mystique et l'unique médiateur. Et ainsi il constitue, à ses trois degrés, la dignité des membres de Jésus-Christ, comme la forme propre à chacun d'eux et la structure de tout le corps.

Il entraîne, il contient un pouvoir correspondant à la fonction à laquelle il les députe. On peut dire, pratiquement, qu'il est une puissance spirituelle. Mais nous préférons cette autre formule, plus large, de saint Thomas : « Character importat quandam potentiam spiritualem... » (42). Ce pouvoir est ordonné, en définitive, au culte chrétien, à la religion de l'Eglise du temps. Et donc il apparaît bien comme une certaine participation du sacerdoce du Christ dans ses fidèles. Cependant, soulignons le mode propre selon lequel chacun des caractères nous configure au Christ médiateur. Celui du Baptême nous assimile immédiatement au Christ Tête ; celui de la Confirmation, au Christ Prophète et Roi ; celui de l'Ordre, au Christ Prêtre.

S'il n'est imprimé dans l'âme que par trois sacrements, c'est qu'il nous établit à une place fixe, c'est qu'il nous consacre à une fonction définitive dans l'Eglise. Aucun des autres rites sacramentels, en effet, n'introduit dans un état définitif impliquant une fonction perpétuelle dans le corps du Christ : non pas même le mariage qui vaut déjà comme contrat hors de l'Eglise, qui peut être dissous avant sa consommation et rompu par la mort d'un conjoint.

Une dernière conclusion. Le caractère est ordonné à la grâce, comme l'Eglise du temps à la gloire du ciel. En nous donnant le pouvoir de la recevoir et de la communiquer dans le Corps mystique, il nous unit en Jésus-Christ aux Trois Personnes divines, il nous fait vivre de l'Esprit.

Enghien. Ephrem Boularand, S. I.

---

(42) *III*ª, q. 63, a. 2.

LE VRAI DIEU EST DISCRET

Tout homme a son Dieu. Chacun a le Dieu qu'il mérite. Mais personne, à part Jésus-Christ, n'a le droit de dire : « Mon Dieu est le vrai Dieu ». Le vrai Dieu est le Père de celui qui s'est donné comme le Fils unique de Dieu. « Mon Père est votre Père, mon Dieu est votre Dieu » (cfr *Jn.* XX, 17). « J'ignore, écrit Maeterlinck, si le Christ était Dieu, mais il m'apprit à voir un Dieu plus humain, plus pur et meilleur que le Dieu que j'aurais imaginé, s'il n'était venu sur la terre » (1). Et il ajoute deux sages recommandations : « Que votre Dieu soit, dès aujourd'hui, aussi bon, aussi intelligent que possible. Afin qu'il puisse l'être, efforcez-vous de devenir tel que vous souhaitez qu'il soit; c'est seulement à ce prix que vous le verrez tel qu'il est » (2). « Cherchez votre Dieu honnêtement, sincèrement, loyalement, scrupuleusement, aussi haut que possible. Vous n'aurez rien à craindre de celui que vous aurez trouvé et adoré » (3). Sûr de lui, le penseur avait écrit précédemment : « Quand je serai debout devant le trône de Dieu, me condamnera-t-il aux flammes éternelles parce que je l'ai vu trop sage, trop puissant, trop juste et trop grand ? Je n'ai pas commis d'autre crime et n'ai pas l'intention d'en commettre » (4). Si le poète s'était mis comme un enfant docile à l'école du seul Maître en science de Dieu, s'il avait eu moins de confiance en sa raison débile, son Dieu n'eût pas été *trop* sage, ni *trop* puissant, ni *trop* juste, ni *trop* grand, car il eût été alors *plus* discret, *plus* condescendant, *plus* miséricordieux, *plus* humble et *plus* doux, qu'un homme raisonnable ne peut concevoir l'Absolu. Le plus grand crime qu'un pécheur puisse commettre avant de paraître devant Dieu, c'est de douter de sa miséricorde. Or Maeterlinck met sa confiance en la justice de son Dieu; il est tellement assuré de sa parfaite innocence qu'il rejette d'avance sur Dieu la responsabilité de sa condamnation éventuelle : « Seigneur, j'ai fait ce que j'ai pu !... Est-ce ma faute si vous ne m'avez pas parlé plus clairement ? Je n'ai cherché qu'à vous comprendre » (5). Combien de téméraires ont voulu pareillement entrer dans l'amour par la connaissance au lieu de pénétrer par l'amour dans la connaissance ! Là où échoue l'effort de la plus sublime intelligence, réussira l'humilité de l'acte de foi : « Je te rends grâces, ô Père, d'avoir révélé aux petits enfants ce qui dépasse le *captum* des philosophes » (*Lc.*, X, 21).

---

(1) *Devant Dieu*, Paris, 1937, p. 63.
(2) *Ibidem*, p. 137.
(3) *Ibidem*, p. 202.
(4) *L'Ombre des ailes*, Paris, 1936, p. 61.
(5) *Ibidem*, p. 121.

Le vrai Dieu n'est pas le Dieu des philosophes. La raison pure est capable d'affirmer un premier Principe, un Etre nécessaire, absolu, immuable, éternel, Acte pur. La transcendance divine ainsi reconnue suffit à confondre toutes les idoles. Mais elle obligera aussi à rejeter l'Homme-Dieu comme la suprême idole, si elle ne laisse place à côté d'elle à la divine condescendance. Le Dieu discret demeure inaccessible à la raison pure depuis la chute originelle. Pourtant, sans attendre l'apparition du Fils de Dieu, les hommes ont toujours eu le moyen de connaître suffisamment le vrai Dieu en contemplant ses œuvres. « La création, c'est déjà une révélation de Dieu faite par le Verbe; en se manifestant aux patriarches et aux prophètes, le Verbe poursuit cette œuvre révélatrice; en s'incarnant, il la consomme » (6).

La Nature ou l'Univers visible est une parole de Dieu, mais qu'elle est confuse et basse cette parole en comparaison de l'Homme-Dieu ! « Entre ces deux connaissances de Dieu, celle que la création présente à tout être raisonnable, celle que le Fils communique aux élus de Dieu, la différence est telle qu'on peut dire que la première n'est qu'une ignorance si on la compare à la seconde. Par la création Dieu se fait connaître, mais il ne se fait pas voir, il ne se révèle pas » (7) vraiment. Il s'y révèle tout de même un peu, car il s'en faut que la création, vue comme il convient, n'atteste pas la divine condescendance inaccessible à la raison pure. Aussi les philosophes sont-ils inexcusables d'avoir préféré leur jugement propre à la leçon des choses.

La nature et l'histoire universelle criaient bien haut que Dieu est un créateur discret, puisqu'il fait se faire le monde et l'humanité, au lieu de les créer tout faits. Cette parole-là n'était ni confuse ni basse, mais il fallait beaucoup d'humilité pour l'entendre et il était facile d'en pervertir le sens. Car la réserve évidente du Créateur pouvait passer pour de l'impuissance, ou du dédain et de l'indifférence; elle pouvait faire douter de l'existence d'un Dieu tout-puissant et infiniment bon. Le Fils de Dieu, en se montrant (tel Fils, tel Père) doux et humble de cœur, a levé l'ambiguïté. La réserve divine est délicatesse d'amour, respect de l'autonomie des créatures.

Après Jésus-Christ, le scandale de la discrétion créatrice n'était plus à redouter légitimement. Tous les voiles pudiquement jetés sur les désordres physiques et moraux pouvaient se retirer et cesser de cacher l'immensité et la profondeur du laisser faire divin. L'histoire eut le droit de dire toute la vérité; la science, de regarder l'univers comme il est. Hélas ! plutôt que d'adorer la discrétion manifestée,

---

(6) J. Lebreton, *La Connaissance de Dieu chez saint Irénée*, dans *Recherches de Science religieuse*, Paris, XVI, 1926, p. 387.
(7) *Ibidem*, p. 391.

les penseurs renforcèrent le problème du mal, que résolvait la foi au Dieu discret.

Newman avoue que, sans la protestation de sa conscience et de son cœur, le spectacle de la création l'aurait rendu athée, panthéiste ou polythéiste (8). « Celui qui a un Dieu, écrit Guyau, devrait le respecter trop pour en faire un créateur du monde » (9). Dans son manifeste *Aux croyants et aux athées* (10), W. Monod concède que « l'indifférence de la nature à l'égard de l'homme, (que) les souffrances et les injustices de l'histoire suffisent à renverser la notion traditionnelle de Dieu » Père tout-puissant. Stendhal a osé écrire : « La seule excuse de Dieu, c'est qu'il n'existe pas » (11).

Et pourtant le Créateur du monde visible est bien le Père de Notre-Seigneur Jésus-Christ. L'incarnation n'a rien changé à sa nature immuable. Aussi bien le scandale de l'Univers hostile n'est-il pas plus irrésistible que le scandale du Fils de Dieu mis en croix. Un chrétien n'a pas le droit de s'étonner du mal; il doit y voir la preuve de la Discrétion divine.

Pourquoi les chrétiens ont-ils peur de cet attribut du vrai Dieu qui brille tellement dans la vie et la mort de leur Sauveur ? D'où vient que les apôtres et les prédicateurs soient aussi réticents sur la discrétion qu'ils sont abondants sur la miséricorde ? Comment ne soupçonnent-ils pas que, sans la discrétion antécédente, la miséricorde devient indigne de l'infinie sainteté ? Pensent-ils donc que Dieu s'est montré partial à l'égard des hommes en les admettant à une seconde épreuve, qu'il n'a pas accordée aux anges ? Mais, créés naturellement achevés, les purs esprits ne pouvaient subir une autre épreuve que la première. Où la discrétion n'avait pas trouvé place, il n'y eut point place davantage pour la miséricorde. L'homme fut aussi créé d'abord en état de perfection, mais cet état ne lui était pas dû, comme à l'ange, par nature. Son achèvement préternaturel ne possédait d'ailleurs pas l'harmonie impeccable des purs esprits. Le premier homme, malgré les dons gratuits, sortait de la poussière comme les autres animaux et, par son âme seulement, il se distinguait radicalement de ses frères inférieurs. Son âme venait de Dieu immédiatement comme l'esprit pur, mais elle ne recevait l'existence qu'unie à un corps, au corps d'un vertébré supérieur. Le corps du premier homme était foncièrement terrestre. Quand Adam eut péché dans l'état privilégié qui était personnellement le sien mais qui n'était aucunement dû à la nature humaine, il restait place pour une nouvelle épreuve dans l'état naturel. La vie surnaturelle continuait à s'offrir aux hommes déchus, mais elle réclamait désormais une renaissance, un renon-

(8) *Apologia,* tr. fr., Paris, 1939, p. 278.
(9) *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction,* Paris, 1896, p. 20.
(10) Paris, 1923, p. 177.
(11) Cité par L. Levaux, *Quand Dieu parle,* Paris, 1926, p. 130.

cement. L'épreuve prenait un caractère déchirant qu'elle n'avait point à l'origine. Il fallait un Sauveur pour entraîner l'humanité vers Dieu et ce Sauveur nécessaire choisit la croix comme instrument de salut.

La croix, voilà l'épouvantail qui nous empêche de croire volontiers à la discrétion messagère de la miséricorde. Combien de chrétiens ne sont pas vraiment disciples du Christ ou du crucifié ! Au fond du cœur, ils disent avec les Juifs : « Descends de la croix et nous te suivrons dans la gloire ! » Mais c'est en mourant sur le gibet que le Sauveur ouvre le ciel à ceux qui, comme le bon larron, acceptent d'y mourir avec lui. Dieu a laissé condamner et exécuter son Fils bien-aimé, parce que la patience du Christ devait sauver les hommes.

Pour qu'il y ait lieu à patienter, il faut que Dieu soit discret et laisse faire les persécuteurs, hommes, bêtes ou choses. Dieu laisse même aux démons licence de nous tenter. Et l'homme racheté, l'homme baptisé devra se supporter lui-même, supporter son corps et la concupiscence, la souffrance et la mort. C'est en tirant le salut de la patience que la miséricorde achève l'ouvrage de la discrétion, *In patientia vestra possidebitis animas vestras.*

Ainsi entendue, la divine pitié ne risque plus d'encourager les méchants en décourageant les bons qui attendraient la délivrance sans rien faire pour la mériter. Celui qui voit dans la facilité du pardon une invitation à pécher se fait de la miséricorde l'idée la plus abominable. Il y aura sans doute toujours moyen de réparer le mal commis, mais il faudra expier ou payer sa dette jusqu'au dernier sou. Dieu n'est pas un bon papa qui passe l'éponge sur les frasques de ses enfants, c'est l'Éducateur qui sait tirer le bien du mal.

Le Dieu discret et miséricordieux est anthropomorphique. Mais l'incarnation a justifié l'anthropomorphisme. Sans être une personne comme chacun de nous, le Fils de Dieu, égal au Père, a pris notre nature au point de se nommer lui-même le Fils de l'homme. Désormais nous pouvons dire de Dieu tout ce que nous disons d'un homme, sauf qu'il ignore ou qu'il pèche. C'est très justement que Gabriel Séailles exige des croyants que leur Dieu personnalisé soit « au moins à la hauteur intellectuelle et morale d'un homme ordinaire » ([12]). En Jésus, Dieu s'est fait tout petit, mais nullement mesquin. Le vrai Dieu est la Candeur même : c'est Satan qui joue des tours. Oui, les desseins de Dieu sont impénétrables, mais ce n'est point à force de complication, c'est à force de simplicité. « La simplicité de Dieu, l'effrayante simplicité de Dieu qui a damné l'orgueil des anges » ([13]) ! Lucifer a cru que Dieu lui tendait un piège et qu'il lui plairait en lui désobéissant. Le Malin fut confondu par le Simple.

---

(12) *Pages libres,* 28 septembre 1901.
(13) Bernanos, *Journal d'un curé de campagne,* Paris, 1936, p. 257.

Dieu n'aime pas les flatteurs. Les éloges que nous lui offrons doivent être avant tout sincères. Que de pieuses gens exagèrent la part de Dieu dans l'œuvre commune de leur sanctification ! Dieu fait tout, évidemment, mais il n'agit pas seul. Les limites fatales viennent toujours de nous : c'est mentir que de nier ces limites, et c'est offenser Dieu au fond, puisqu'on les nie pour lui faire honneur comme si elles venaient de lui ! Le don offert est immense, mais nous ne le recevons jamais qu'en le rognant plus que de raison. L'humilité nous oblige à reconnaître que, par notre faute, nous avons peu reçu.

Dieu discret n'aime pas non plus qu'on enlève à ses interventions la réserve qu'il y a mise. On ne le glorifie pas en présentant comme un miracle une coïncidence providentielle, ou en déclarant totale une guérison partielle, soudaine une amélioration progressive, etc. Dieu veut que nous reconnaissions la part de ses collaborateurs. Nous ne l'honorons jamais plus qu'en le félicitant de ne pas éclipser ses aides. Tout le bien vient de Dieu, mais l'acceptation est de nous. Si Dieu imposait ses dons, il n'en laisserait rien perdre. Or le don de Dieu n'est jamais reçu dans son intégrité. Mais tout rogné qu'il est en étant librement accepté, il plaît plus à Dieu que s'il était imposé tout entier. Toutes ces délicatesses divines sont anthropomorphiques. Elles font rire les sages ou les irritent selon leur tempérament ; elles plongent les cœurs simples dans le ravissement. « La plénitude de la joie au ciel sera causée selon moi, écrit une mystique du XV^e^ siècle, par cette courtoisie et cette simplicité merveilleuse de notre Père céleste, Dieu ayant pour ses hôtes ces délicatesses qui sont le propre de la divinité » (14).

Par haine de l'anthropomorphisme, par méconnaissance de la Charité et souci exclusif de la justice. Proudhon en est venu à formuler le plus odieux blasphème qu'on puisse imaginer. Mais telle est la condescendance de notre grand Dieu que nous osons reproduire cette calomnie trop évidemment fausse pour induire personne en tentation : « Dieu, c'est sottise et lâcheté ; Dieu, c'est hypocrisie et mensonge ; Dieu, c'est tyrannie et misère ; Dieu, c'est le mal. J'affirme donc que Dieu, s'il est un Dieu, ne ressemble point aux effigies que les philosophes et les prêtres en ont faites, qu'il ne pense ni n'agit selon la loi d'analyse, de prévoyance et de progrès, qui est le trait distinctif de l'homme ; que l'intelligence, la liberté, la personnalité en Dieu sont constituées autrement qu'en nous ; et que cette originalité de nature fait de Dieu un être essentiellement anti-civilisateur, anti-libéral, anti-humain » (15). Comment le vrai Dieu dont le Fils s'est fait homme pourrait-il être anti-humain ? Comment le Créateur dont

(14) Julienne de Norwich, *Révélations sur l'Amour de Dieu*, traduites par un bénédictin de Farnborough, Paris, 1910, pp. 31, 60 s.

(15) Cité par H. de Lubac, *Proudhon et le christianisme*, Paris, 1945, p. 184.

la discrétion saute aux yeux serait-il anti-libéral ? Comment la religion du vrai Dieu qui civilise progressivement l'humanité nous présenterait-elle la nature divine comme anti-civilisatrice ? Pourquoi Proudhon rejette-t-il sur Dieu la part de ses collaborateurs ? Ce sont eux qui gâtent l'œuvre commune, la compliquent, l'obscurcissent, mais le mal abondant atteste précisément la libéralité divine.

En disant de Dieu : « Mon Père et votre Père » (*Jn.* XX, 17), Jésus nous autorise à parler de l'Etre infini, absolu, immuable, éternel, simple et incompréhensible, comme d'une Personne et à lui prêter les sentiments et les mœurs dont lui-même, digne Fils d'un tel Père, a donné l'exemple. Maintenant, dit Auguste Valensin, « il n'y a plus qu'à remplir le plus possible, le mieux possible, cette idée de Dieu-Père ; en quoi il convient d'user d'une extrême hardiesse, sans avoir peur de faire Dieu trop bon ni d'être trop anthropomorphique » ([16]).

Les lâches voudraient que Dieu supprimât le péché en comblant d'emblée les désirs de tout le monde. C'est toujours la divine discrétion qui, méconnue et prise pour de l'indifférence, suscite le problème du mal comme elle tolère le mal. On ne saurait trop prêcher de nos jours cet attribut discrètement révélé, sans lequel la miséricorde aura l'air d'une dérision. Plus on insiste sur la bonté ou la pitié divine, sans insister pareillement sur la retenue du Tout-Puissant, et plus on provoque les protestations blasphématoires de ceux qui souffrent sans consolation et pèchent sans espérance de pardon.

L'ignorance de la libre discrétion de Dieu accule les croyants sincères à mettre en doute la Toute-Puissance pour sauver l'infinie bonté. Dans son manifeste cité plus haut, le protestant W. Monod préconise une refonte énergique de la théodicée : Dieu ne peut pas tout ce qu'il veut ! L'incroyant s'imagine nier Dieu en poussant le dilemme : « Ou bien Dieu ne veut pas, ou bien il ne peut pas supprimer le mal ». W. Monod s'imagine, lui, maintenir la réalité de Dieu en concédant : « La foi en la paternité divine nous oblige à choisir le deuxième terme de l'alternative : il veut et ne peut pas » ([17]). « Dieu s'efforce et ne réussit pas toujours. Quel soulagement de le croire ! Diminuée métaphysiquement, la divinité est moralement grandie » ([18]). Ce conflit de la morale et de la métaphysique ressuscite le problème du mal qu'il prétend résoudre ! Telle est d'ailleurs l'étendue du mal visible (sans parler de l'invisible) que la puissance de Dieu devrait être bien exiguë pour ne pouvoir améliorer notre condition ! Comment ne devine-t-on pas que l'abondance du mal prouve au contraire la toute-puissance ? Seul, en effet, un Dieu tout-puissant peut avoir le droit de laisser faire le mal, car seul il est capable de

(16) *Autour de ma foi,* Paris, 1948, p. 32.
(17) *Aux croyants et aux athées,* Paris, 1923, p. 189.
(18) *Ibidem,* p. 191.

tirer en tout cas le bien du mal. Comme a dit le sage d'Orient, toute force qui s'impose doit être tenue pour faiblesse (19). Dieu ne s'impose pas, il se propose.

Mais, s'il faut maintenir la toute-puissance, ce ne saurait être au détriment de la bonté ou de la pitié. Dieu met librement des bornes à l'exercice de son pouvoir absolu; il ne veut pas en mettre à la manifestation de sa miséricorde. Le bien, qui vient de lui seul, n'est limité que par notre libre acceptation. Personne ne reçoit tout le bien que Dieu lui offre. Nous ne pouvons approuver cette déclaration de l'auteur estimable de la *Pratique progressive de la confession* (II, 5e édit., p. 28) : « Que la bonté de Dieu à notre égard ait des bornes, mais tout le proclame : et l'enfer, et la douleur, et le mal, et jusqu'à ces médiocres jouissances qui bientôt nous lassent. Faisons-nous bien humbles et comme timides devant ces redoutables limites de la bonté; craignons de les dépasser » ! Comme si le vrai Dieu était un Dieu jaloux, ombrageux, redoutant la concurrence ! Le danger n'est pas que nous croyions trop à l'amour de Dieu; c'est que nous doutions de son Amour infini.

Les philosophes ont toujours peur de la liberté de Dieu. Ou bien alors ils en font une anarchie. Dieu, disent-ils, est indépendant de tout ce qui n'est pas lui; il n'est pas soumis à la Fatalité, comme tant de gens le croient, mais sa volonté est réglée par sa nature. Or sa nature est immuable. Il peut faire tout ce qu'il veut. Mais il ne veut faire que ce qui est compossible avec sa nature. Tout cela est très vrai, mais les philosophes prétendent savoir ce qui est compossible avec la nature de Dieu et ce qui n'est pas possible. Leur raison « tient Dieu en laisse » et cette mesure de la toute-puissance les rassure contre les coups d'état de la Providence. Une pareille outrecuidance a révolté les modernes. Descartes se fait un mérite de déchaîner Dieu. Secrétan affirme que Dieu se définit : « Je suis ce que je veux être ». Mais le vrai Dieu a dit à Moïse : « Je suis ce que je suis » ! Dieu ne saurait être autre, ni se définir par autre chose que lui-même. Il est nécessairement ce qu'il est. Dieu ne peut ni s'anéantir, ni se changer. La création est nécessairement possible, mais Dieu ne crée pas nécessairement. La liberté de l'Acte créateur est le tourment des philosophes, qui ne peuvent s'empêcher de voir un défaut dans cette apparente contingence, à moins que Dieu ne soit ce qu'il veut être.

La raison humaine n'a pas le droit de délimiter le champ de la liberté divine. Il y a quelque chose de vrai dans les protestations contre la *potentia ordinata* dont récemment encore Léon Chestov s'est fait l'adversaire éloquent (20). Sans doute, Dieu est infiniment

(19) « Je tiens pour faiblesse toute force qui s'impose » (Rabindranath Tagore, *La Maison et le Monde*, Paris, 1921, p. 46).

(20) *Athènes et Jérusalem*, tr. fr., Paris, 1938. « Ce n'est que lorsque l'homme veut l'impossible, qu'il se tourne vers Dieu » (p. 456).

sage, et sa liberté ne ressemble ni à nos caprices ni à l'anarchie. Mais quel est l'homme, quel est l'ange qui puisse mesurer le champ de la liberté divine ? Lorsque Pierre, à la première prédiction de la mort de Dieu sur une croix, s'écrie indigné : Pas de ça!, le Fils de Dieu l'appelle Satan ! C'est que, lorsqu'il était encore dans le sein du Père, il avait déjà entendu de la bouche de Lucifer cette protestation insolente. *Quis ut Deus* ? Michel se fit alors le défenseur de la Liberté de Dieu. La discrétion et la miséricorde ne se révèlent à nous que par les faits, à moins que Dieu ne parle comme il l'a fait par l'Écriture et Jésus-Christ.

Les paroles au sens strict révèlent clairement la miséricorde. Qui n'a savouré la parabole de l'Enfant prodigue ! Mais la discrétion se révèle mieux par les faits. Tous les lecteurs de la susdite parabole ont-ils remarqué la tolérance du Père qui laisse partir son fils sans le retenir autrement que par sa bonté ? On comprend dès lors pourquoi les théologiens ont généralement passé sous silence la discrétion de Dieu. Leur méthode ne les engageait pas à faire appel à d'autres sources que les textes scripturaires ou patristiques. Et si, d'aventure, ils consultaient la première parole de Dieu qu'est l'Univers visible, ils ne l'entendaient qu'à travers la Bible et n'y voyaient qu'un ordre impeccable attestant la toute-puissance et la sagesse inviolée du Créateur. Aujourd'hui pourtant ils ne peuvent ignorer tout à fait les désordres que la science a découverts avec ses yeux indiscrets. Il a fallu l'indiscrétion des savants pour vulgariser la connaissance de la discrétion divine ! Nous savons maintenant que la création fut souverainement discrète et nous ne devons pas trouver étrange que la rédemption le soit aussi.

Nous n'admettons pas le contrôle tatillon du Tout-Puissant, pas plus dans le monde physique que dans le monde moral. Nous ne l'admettons pas parce qu'il ferait injure à Dieu. Rien ne peut arriver qui ne soit possible, c'est-à-dire compossible avec la nature divine. Et Dieu discret peut permettre tout ce qui est possible. Il ne s'agit donc pas de dire : « Dieu ne permettra pas cela » ou « Dieu ne peut pas permettre cela » ! Dieu a permis ce qui, selon nous, était impossible : la prévarication du peuple élu envoyant son Sauveur à la mort infâme de la croix ! Après cela, y a-t-il un seul forfait concevable que Dieu ne puisse permettre tout en l'interdisant ?

On dira que cette discrétion est effroyable. Elle le serait, si elle n'annonçait pas la miséricorde et si la miséricorde ne s'obtenait pas infailliblement par la prière confiante. Nous voyons le bien immense que Dieu a tiré du déicide et nous serions désormais inexcusables d'avoir peur de la divine tolérance. Mais il est vrai que celle-ci est une pressante invitation à multiplier nos supplications.

A. Bouyssonie définit la discrétion divine : « la disposition où est le Créateur de laisser faire par les créatures tout ce qu'elles peuvent

faire dans le plan qu'il a choisi pour l'Univers » (21). Il précise très heureusement : « La discrétion n'est ni négligence ni abdication, mais elle est la forme infiniment parfaite de cette douceur et de cette humilité que Jésus prêche parce que le Père céleste en est le modèle » (22). Le prince Ghika dit lui aussi : « Dieu est doux, Dieu est humble. Non point seulement l'Homme-Dieu, mais Dieu lui-même, en lui. Car il a montré par là ce qu'il était. — Dieu est doux, Dieu est humble, parce que l'Amour infini ne saurait être autrement, et qu'il est pour lui plus grand, plus inouï, plus divin qu'il soit ainsi fait. La sainte et prodigieuse humilité de Dieu est libre et volontaire » (23). Dieu est nécessairement libre. La discrétion met au point la liberté de l'Acte créateur. Le mystère n'est pas que la création ne soit pas nécessaire; le mystère est qu'elle soit possible. Comment l'Infini se résout-il à communiquer seulement une part de son avoir ? Et quelle part infime ! Un reflet plus voisin du néant que de l'Etre ! Ici intervient la Discrétion. Dieu ne créerait pas, s'il devait mettre lui-même la limite définitive à ses dons. Il fera en sorte que cette limite inévitable ne vienne pas de lui. Il ne créera pas du tout fait; il fera se faire la création. Ce sont les créatures qui se limiteront elles-mêmes. Dieu crée discrètement ou il ne crée pas. Le Créateur est discret ou il n'y a pas de créateur.

La Bible, dira-t-on, ignore le mode discret de la création. Il est sûr que l'Ecriture et la Tradition mettent l'accent sur la toute-puissance et non sur la réserve. Mais la réserve saute aux yeux et la révélation prévient le contresens qui y verrait de l'impuissance. La Bible n'avait pas à répéter ce que criait l'Univers; elle devait compléter la première parole de Dieu en précisant le sens de la réserve évidente. L'Ancien Testament exclut les fausses interprétations, le Nouveau avec Jésus-Christ apporte la seule vraie.

La présence d'un Dieu discret aura l'air d'une absence. L'athéisme prouve la réalité de la divine discrétion. Les interventions de la Discrétion passeront le plus souvent inaperçues. Et le fait est que les miracles seraient plus nombreux qu'on ne croit, si les hommes crédules ou menteurs n'en inventaient pas de faux ! Un miracle sensationnel porte la marque de Satan. C'est une fantasmagorie, une illusion ou une duperie. On imagine un faux cul-de-jatte dont les jambes jaillissent soudain comme par enchantement ! Jamais Dieu n'a fait un coup pareil. Le plus éclatant des miracles, la résurrection du Christ, n'a été vu de personne. Et quand le Ressuscité s'est montré, ce fut sans gloire et comme s'il était encore mortel. La discrétion est la signature des miracles divins.

René THIBAUT, S. I.

(21) *Revue Apolog.*, XLII, 1926, p. 707.
(22) *Ibid.*, p. 719.
(23) *Pensées pour la suite des jours*, Paris, 1936, p. 95.

ÉRASME ET LA CRISE DE L'UNITÉ CHRÉTIENNE AU XVI[e] SIÈCLE (1)

Il est délicat, pour l'historien, de parler d'Erasme et d'apprécier son attitude personnelle vis-à-vis de la Réforme à ses origines. De son vivant et jusqu'à nos jours, le grand humaniste a été l'objet de jugements divers et passionnés. Il a eu, dans les deux camps, catholique et protestant, des admirateurs enthousiastes. Il a eu aussi dans ces mêmes camps des ennemis implacables. Bien des protestants l'ont accusé d'être un Réformateur honteux, qui n'a eu ni assez de courage, ni assez de caractère, pour s'engager dans le mouvement. Bien des catholiques n'ont pas encore digéré ses critiques et ses railleries contre les moines, contre les théologiens, contre les dévotions populaires. Il a été salué par les uns comme le prince des humanistes chrétiens, et jugé par d'autres comme un sceptique, un rationaliste, voire un « moderniste » avant la lettre. En somme, quelle qu'ait été son attitude personnelle, il a attiré sur lui des jugements fort peu « iréniques ». Aujourd'hui cependant, grâce à la publication — maintenant achevée — de sa correspondance, grâce aux travaux de M. Imbart de la Tour, de M. Bataillon, de M. Mesnard, de M. Lucien Febvre, il est possible d'aborder d'une manière plus objective l'examen des réactions érasmiennes en face de la crise protestante. C'est dans un tel esprit que nous avons tenté cet essai.

Qu'il existe, dès le XV[e] siècle, un irénisme humaniste, c'est ce que nous voudrions montrer tout d'abord en une simple esquisse. Erasme s'insère dans cette tradition. Nous pourrons le constater, soit en examinant son attitude personnelle vis-à-vis de la révolution luthérienne, soit en étudiant les moyens qu'il propose pour restaurer sur de nouvelles bases la vieille chrétienté.

Dès la fin du moyen âge, l'humanisme a pris divers visages. S'il revêt chez certains une forme nettement paganisante — retour à l'antiquité païenne par-dessus tous les siècles chrétiens —, il s'inspire chez d'autres de préoccupations chrétiennes et apologétiques. Or, ces humanistes chrétiens prennent spontanément, sur certains points, une attitude tout à fait opposée à celle de la chrétienté médiévale. Celle-ci, dans sa passion de l'unité, adopte vis-à-vis de toutes les diversités religieuses une position de combat : lutte violente contre les hérétiques, lutte violente contre les infidèles. Telle n'est pas la position des humanistes. Même sur le plan religieux, ils songent moins à ce qui

(1) Conférence faite à Lyon le 14 janvier 1950, à l'occasion de la *Semaine de l'Unité*.

divise les hommes qu'à ce qui peut contribuer à les rapprocher. Humanistes chrétiens, ils ne cessent de s'intéresser à l'homme, à tout homme, et ils cherchent spontanément entre les hommes les intérêts, les points de vue communs.

Très remarquable en ce sens est l'action d'un docteur rhénan, le cardinal Nicolas de Cues, évêque de Brixen († 1464). Toute sa vie, il a été l'homme de la paix. En 1433, à l'époque troublée du concile de Bâle, il examine, dans le *De concordantia catholica*, les conditions d'une bonne harmonie entre le Sacerdoce et l'Empire. Plus tard, au temps du concile de Florence, il travaille à la réconciliation de l'Eglise grecque avec Rome. Il cherchera également à ramener les Hussites dans l'unité catholique. Après la prise de Constantinople par les Turcs (1453), c'est moins la Croisade qu'il propose que des discussions avec les Musulmans. L'un de ses derniers livres, la *Cribratio Alchorani*, est, plus encore que la réfutation du Coran, un examen des données utilisables du livre pour amener ses adeptes à l'Evangile. Tout son système philosophique, étudié récemment par M. de Gandillac, dégage une forte saveur d'irénisme (2). On y recherche partout la « concordance », l'accord entre les éléments apparemment les plus opposés (*coincidentia oppositorum*). Son opuscule le plus curieux est le *De Pace Fidei* (1453). Ce n'est pas un traité de théologie, mais une espèce de vision prophétique, sous forme de dialogue, d'où ressort cette conclusion : « grâce à l'accord d'un petit nombre de sages et de savants, choisis parmi les croyants des diverses religions qui se partagent la surface du globe, on pourrait arriver facilement à un concordat universel et à une perpétuelle paix religieuse en toute convenance et vérité ».

On retrouve des tendances analogues chez les humanistes italiens de la fin du XV^e siècle. S'il y a parmi eux des impies et des libertins comme le Pogge, Laurent Valla et Machiavel, il y a aussi des chrétiens et des apologistes d'une sincérité indiscutable. Marsile Ficin († 1499), chef de l'Académie florentine, est connu pour avoir voulu restaurer le platonisme et l'hermétisme. Comme Nicolas de Cues, il recherche, dans la *Theologia platonica* et le *De christiana religione*, s'il n'y a pas un ensemble de vérités communes qui permettraient un rapprochement entre le christianisme et les philosophies religieuses de l'antiquité. Tout ceci pour établir un front commun contre l'impiété grandissante dans certains milieux de la Renaissance italienne.

De Marsile Ficin il faut rapprocher son jeune disciple Pic de la Mirandole, qui mourut avant lui en 1494, à 31 ans. On l'a pris souvent pour une sorte de matamore, en raison de ses 900 thèses qu'il se déclarait prêt à soutenir contre tout contradicteur. En réalité, le

(2) M. de Gandillac, *La philosophie de Nicolas de Cues*. Paris, 1941. — Voir aussi E. Vansteenberghe, *Le cardinal Nicolas de Cues*. Paris, 1920.

jeune encyclopédiste était poursuivi par l'idée d'une grande synthèse doctrinale qui réconcilierait, sous l'égide de la foi chrétienne, les systèmes religieux et philosophiques les plus divers. C'est dans ce but qu'il apprit le grec, l'hébreu et les langues orientales ; qu'il s'initia non seulement à la philosophie grecque, mais encore à la Kabbale et aux sciences occultes. Son rêve était chimérique autant qu'on voudra ; il était inspiré cependant par la même idée généreuse et apologétique qui passionnait les autres humanistes chrétiens.

Erasme n'est donc pas un isolé, dans son effort pour rétablir par des moyens pacifiques l'unité religieuse. Ses prédécesseurs humanistes avaient surtout songé au problème de l'Islam et des religions non-chrétiennes. Son horizon est plus restreint. C'est dans la vieille Chrétienté, divisée par la révolte de Luther, qu'il va tenter de faire œuvre d'union. Quelques indications biographiques suffisent pour le situer dans l'histoire. Son action, en effet, est avant tout d'ordre intellectuel. Elle s'exerce par des ouvrages de toute nature et par une vaste correspondance qui ne comprend pas moins de onze volumes dans la magnifique édition de M. Allen. Erasme est né à Rotterdam en 1466, 17 ans avant Luther. Elevé à Deventer, chez les Frères de la Vie commune, il fut ordonné prêtre en 1492. En 1517, au moment de l'affaire des indulgences, il est en pleine gloire. On le considère, dans l'Europe entière, comme le prince des humanistes. « Tous les doctes, lui écrit Jean Eck, en 1518, sont érasmiens, si l'on excepte quelques moines et quelques théologastres. » Il résidait alors à Louvain, la ville universitaire. Il quitta les Pays-Bas, en 1522, pour se fixer à Bâle. Chassé de cette ville par le triomphe de la Réforme en 1529, il s'établit à Fribourg-en-Brisgau. Il ne reviendra à Bâle qu'en 1535, pour y mourir l'année suivante (1536).

Avant de rechercher quels ont été les points essentiels de son programme de réconciliation, il importe de saisir quelques-unes de ses réactions caractéristiques en face de la prédication de Luther, puis du premier essor de la Réforme. De sympathies profondes pour Luther, il n'en a jamais eu. La passion déchaînée du moine allemand est aux antipodes de son naturel calme et facilement ironique. L'un est un fougueux prophète ; l'autre, une intelligence lucide et critique. Dans les premières années cependant, Erasme l'a observé avec bienveillance ; il a loué sa science de l'Ecriture ; il a pensé et il a dit que l'avertissement donné par lui à l'Eglise méritait considération. Surtout il recommande dès le début de la crise, en opposition complète avec son temps, de ne pas le pousser à bout par des méthodes brutales. En 1519, il écrit à l'archevêque de Mayence, Albert de Brandebourg :

« A mon avis, l'esprit chrétien commande de traiter ainsi Luther : s'il est innocent, je ne voudrais pas le voir accablé par la faction des méchants ; s'il

est dans l'erreur, je voudrais qu'il soit guéri, non perdu. Cette conduite est plus en harmonie avec l'exemple du Christ, qui, selon le témoignage du prophète, n'a pas éteint la mèche fumante, ni brisé le roseau froissé. »

Après avoir rappelé aux théologiens que leur rôle est d'instruire, non de contraindre, il se plaint de voir prodiguer à tort et à travers l'accusation d'hérésie :

« Autrefois l'hérétique était entendu attentivement... Maintenant, pour n'importe quelle raison futile, on a tout de suite à la bouche : « C'est une hérésie ! c'est une hérésie ! » Autrefois on regardait comme hérétique celui qui s'écartait de l'Ecriture, des articles de foi ou de ce qui avait une autorité analogue. Maintenant, si quelqu'un s'écarte tant soit peu de saint Thomas, c'est un hérétique... Tout ce qui ne plaît pas, tout ce qu'on ne comprend pas, c'est une hérésie. Savoir le grec, c'est une hérésie. Parler une langue châtiée, c'est une hérésie... J'avoue que c'est une grave accusation que celle de vicier la foi, mais il ne faut pas faire de tout une question de foi (3). »

D'autres propos de ce genre avaient ému les théologiens de Louvain. Érasme avait demandé que l'on n'employât pas dès l'abord contre Luther tous les procédés inquisitoriaux. On l'accuse de favoriser l'hérétique. Il s'en explique, le 18 octobre 1520, dans une lettre au Recteur de l'Université : « J'ai voulu que l'on corrigeât ce moine au lieu de le perdre ». Et il poursuit :

« Si c'est cela favoriser Luther, alors j'avoue ingénument que je l'ai fait, comme l'a fait le Pontife romain, comme vous tous le devez faire, si vous êtes théologiens ou mieux encore chrétiens... Des esprits vigoureux désirent être instruits; ils ne supportent pas d'être contraints. Contraindre seulement, c'est le propre des tyrans; être contraint uniquement, c'est le propre des ânes (4) ! »

C'est exactement dans le même sens qu'il écrira deux mois plus tard au cardinal Laurent Campegio, agent du roi d'Angleterre auprès de la cour romaine : « *Qualis, qualis erat Lutherus, certe humanius erat sanare quam extinguere* (5) ».

Mais bientôt Luther n'est plus seul dans sa rébellion contre Rome. L'Allemagne entière est émue par sa parole et par ses écrits. Le nombre de ses partisans grossit de jour en jour. Érasme le déplore sans doute, mais il continue de s'inquiéter des tristes résultats que produit la manière forte, lorsqu'elle est prodiguée sans discernement. Il s'en ouvre au pape Adrien VI, qui avait pour lui grande estime (22 mars 1523) :

« Ceux qui veulent faire du bien à la cause pontificale doivent faire leur possible pour ramener les hérétiques à l'orthodoxie, pour rappeler ceux qui s'éloignent, pour encourager les hésitants. C'est ce que Votre Sainteté con-

(3) Erasme, *Opus Epistolarum* (*O.E.*), éd. P. S. Allen, Oxford, 1906-1947, t. IV, p. 101, 102, 106.
(4) *O. E.*, t. IV, p. 362-363, 366.
(5) *O. E.*, t. IV, p. 406-407.

seille de faire, non moins prudemment que chrétiennement. Mais au contraire tous ces Atlantes de la religion et de l'Eglise ébranlée heurtent ceux qui chancellent, indisposent les amis de l'Eglise; des orthodoxes, ils font des hérétiques et ils interprètent en mauvaise part des propos corrects (6). »

Une modération aussi étrange valait à Erasme des critiques acerbes. Pourquoi, disait-on, le premier des humanistes n'est-il pas entré en lice pour confondre Luther et ses complices ? Pourquoi refuse-t-il de s'engager dans la lutte ? Pour un peu on l'accuserait de lâcheté. C'est pour répondre à ces reproches qu'il écrit longuement, le 12 décembre 1524, au duc Georges de Saxe, l'un des princes allemands restés fidèles à l'Eglise. On le blâme d'avoir temporisé à l'excès. Saint Hilaire n'a-t-il pas attendu plus longtemps encore avant d'attaquer les Ariens ? D'ailleurs tout n'était pas condamnable dans les assertions des Réformateurs. D'innombrables abus encombrent l'Eglise : la vie peu édifiante de tant de moines, le dogmatisme intempérant des théologiens, les procédés tyranniques de certains évêques... Les critiques d'Erasme s'en prennent même à l'application de la peine du feu aux hérétiques. Elles nous paraissent timides encore. N'oublions pas qu'à l'époque cette peine était encore en usage dans les deux camps et que, du côté protestant, de terribles châtiments seront édictés, pendant tout le XVI[e] siècle, contre les anabaptistes et les anti-trinitaires :

« Qu'on jette au feu, je l'admets, celui qui combat contre les articles de foi ou ce qui jouit d'une autorité égale par le consentement de toute l'Eglise. Mais il n'est pas juste que n'importe quelle erreur soit punie par le feu, à moins que ne s'y ajoute la sédition ou tout autre crime que les lois punissent de mort... Maintenant je crains fort que, par ces remèdes vulgaires, rétractations forcées, prisons et bûchers, le mal ne soit plutôt aggravé. A Bruxelles, on a brûlé deux coupables et voilà que la ville aussitôt a commencé à se montrer favorable à Luther (7). »

D'autres lettres à Georges de Saxe et à son chancelier Simon Pistorius continuent d'insister sur l'inefficacité des remèdes violents. Les supplices, dit encore Erasme, peuvent bien arrêter le mal, mais pour un temps seulement. En admettant même qu'ils le jugulent, « ils ne feront pas cesser les murmures secrets ni le jugement des consciences ». L'empereur, paraît-il, songe à faire la guerre aux hérétiques : « funeste remède qui tue plus de malades qu'il n'en sauve ». On provoque la mort de bien des innocents, et l'on n'est même pas sûr de l'issue d'une telle guerre (8).

Après quatre siècles, après tant de luttes religieuses, ces réflexions d'Erasme nous paraissent toutes naturelles. Elles n'en allaient pas moins alors contre toute l'opinion du temps.

---

(6) *O. E.*, t. V, p. 259-260.
(7) *O. E.*, t. V, p. 604-606.
(8) *O. E.*, t. VI, p. 401; t. VII, p. 282, 373-374.

Dès 1526 enfin, cette date est à retenir, Erasme propose pour la première fois l'idée d'une tolérance provisoire, mais légale, des Luthériens. Il s'en ouvre à un évêque catholique, Jean Faber, ministre de Ferdinand, frère et futur successeur de Charles-Quint :

« Peut-être vaudrait-il mieux obtenir des cités, où le mal a gagné du terrain, que l'un et l'autre parti ait sa place (*ut utrique parti sit locus*) et qu'on laisse chacun à sa conscience, jusqu'à ce que le temps amène l'occasion d'un accord. Dans l'intervalle, des peines sévères châtieront toute tentative de sédition. En outre, il faudra corriger quelques-uns des abus d'où est né le mal et attendre pour le reste le concile général (9). »

C'est tout un programme en quelques mots : tolérance et liberté de conscience, au moins temporaire; répression des mouvements séditieux; réformes des abus les plus criants. Le premier point était trop hardi pour l'époque. Il ne trouva aucun écho. Erasme y revient pourtant, en 1530, dans une lettre au cardinal Campegio, légat du pape en Allemagne. Très habilement, il rappelle l'état de l'Eglise au IV^e siècle. Chaque cité, dit-il, comptait alors des ariens, des païens et des catholiques :

« Au milieu de si grandes discordes, l'empereur gouvernait sans effusion de sang et peu à peu il éliminait les monstres d'hérésie. Le temps apporte parfois un remède à des maux irrémédiables. Si, à certaines conditions, on tolérait les sectes (*sectae sinerentur*), ce serait sans doute un mal grave, je l'avoue, mais plus léger en tout cas que la guerre et quelle guerre (10) ! »

Pour la première fois sans doute, à l'époque moderne, se trouvait appliqué aux hérétiques le principe que saint Thomas ne voulait utiliser que pour la tolérance des païens. C'est un mal évidemment que l'existence des sectes; on peut les tolérer néanmoins pour éviter un plus grand mal, à savoir la guerre civile. A cette date, la suggestion ne sera pas encore retenue. Elle ne le sera même pas en 1555, puisque la paix d'Augsbourg s'inspirera d'un tout autre principe : *cuius regio, eius religio*.

Aussi bien la tolérance des sectes chrétiennes n'est jamais apparue à Erasme que comme un expédient provisoire, en attendant la restauration de l'unité chrétienne. Il n'entrevoit nullement comme une solution d'avenir la coexistence normale de religions diverses dans un Etat plus ou moins laïcisé, ou si l'on veut « déconfessionnalisé ». Il n'est pas un « Politique », au sens où on l'entendra plus tard; c'est un humaniste chrétien. Comme ses prédécesseurs, Nicolas de Cues, Marsile Ficin ou Pic de la Mirandole, son idéal est de restaurer la concorde des esprits sur le plan spirituel. L'un de ses derniers ouvrages porte encore le titre : *De sarcienda Ecclesiae concordia* (1533).

(9) *O. E.*, t. VI, p. 311.
(10) *O. E.*, t. IX, p. 15.

Il a vu se lever sur l'Eglise une formidable tempête; il songe à l'apaiser, non par la force, mais en amenant les esprits à repenser la Chrétienté, cette unité chrétienne médiévale qui ne peut plus être maintenue sans réformes, sans transformations plus ou moins profondes. C'est tout le programme de l'irénisme érasmien. Il tient en quelques points que nous allons examiner successivement.

I. — Le premier principe qui doit faciliter la concorde entre les chrétiens divisés, c'est le *primat de la charité*. Erasme est revenu à mainte reprise sur les textes évangéliques et pauliniens qui exaltent la douceur et la mansuétude du Christ. Il aime à commenter la prophétie d'Isaïe que les Evangélistes appliquent au Seigneur : « Voici mon serviteur... Il ne brisera pas le roseau froissé, il n'éteindra pas la mèche qui fume encore » :

« Ici tu n'entends pas parler de syllogismes entortillés, tu n'entends pas parler de menaces et de foudres, tu n'entends pas parler de troupes armées de fer, tu n'entends pas parler de carnages ni d'incendies. Mais tu entends parler de mansuétude, de douceur envers les faibles, en qui reste quelque espoir de bon fruit. Tu entends parler d'une victoire, non arrachée par les armes, mais acquise par un jugement. Tu entends parler d'un vainqueur, mais qui n'est pas terrible pour les vaincus, qui n'est ni pillard ni dur pour ceux qu'il a soumis... Qui ne voit dès lors que la République chrétienne doit être défendue et sauvée, au cas où elle serait tombée en décadence, par les mêmes moyens qui lui ont permis de naître, de se développer et de s'affermir (11) ? »

Erasme aime à revenir également sur la parole du Christ : « Mon joug est doux et mon fardeau léger ». Il semble même à l'entendre que toute la doctrine du Christ se résume en la charité : *Summa nostrae religionis pax est et unanimitas*, écrit-il dans la préface de son édition de saint Hilaire (12). Non sans exagération, il vante la mansuétude de l'Eglise ancienne à l'égard des hérétiques. Il rappelle quel parti les Pères ont tiré de la parabole de l'ivraie ; il montre que le sens obvie de cette parabole est une exhortation à user de patience jusqu'au temps de la moisson, c'est-à-dire jusqu'à la fin du monde ; il proteste contre les interprétations « humaines et charnelles » de tant de docteurs médiévaux et modernes, qui cherchent à détourner de leur signification ces conseils divins de miséricorde (13).

Dans son désir de réaliser l'union des esprits par la charité mutuelle, il condamne tous ceux qui, par leur intransigeance et leurs violences, rendent vaine toute possibilité d'accord. Il y en a dans tous les camps :

(11) *Ratio seu Methodus compendio perveniendi ad veram Theologiam*, dans *Opera omnia*, éd. de Leyde, 1703 et suiv., t. V, col. 98 DE.
(12) *O. E.*, t. V, p. 177.
(13) *Opera omnia*, t. VII, col. 80 E ; t. IX, c. 905-906 ; 580-582 ; 1054-1055. Cfr R. Bainton, *The parable of the tares*, dans la revue *Church History*, t. I (1932), p. 82-85.

« Certains, dans leur emportement, vocifèrent : Hérésie ! hérésie ! au feu ! au feu ! Ils interprètent en mal ce qui peut s'expliquer en deux sens ; ils faussent par leurs calomnies un langage pieux et ainsi par leurs outrances, ils continuent de rendre sympathiques ceux qu'ils jugent dignes du dernier supplice. »

Voilà pour les catholiques trop emportés par la passion ! Mais les protestants radicaux ne sont pas moins répréhensibles :

« D'autres, sous le louable prétexte de l'Evangile, cherchent à faire prévaloir ce qui est en opposition totale avec l'Evangile. Et ainsi par leurs excès, ils aident puissamment la cause de ceux qu'ils veulent accabler. Les uns ne tolèrent aucune innovation ; les autres ne laissent rien debout. Le résultat c'est qu'une tempête s'est levée, maintenant presque insurmontable (14). »

Tout radicalisme semble à Erasme aux antipodes de l'esprit évangélique. Dans l'occurrence, il ne peut qu'exaspérer les rancœurs et compromettre à tout jamais l'union des cœurs dans la Chrétienté. Ce n'est pas le lieu d'examiner ici si notre humaniste est toujours resté fidèle lui-même aux exigences de l'esprit d'amour ; si ses plaisanteries et ses sarcasmes contre les moines, les théologiens et les dévotions populaires n'ont pas fourni des armes dangereuses aux adversaires de l'unité. Reconnaissons du moins que son enseignement, répudiant courageusement l'esprit de violence, s'oriente délibérément vers la charité.

II. — Pour remédier à la division dont souffre la Chrétienté, la volonté de rapprochement ne saurait suffire néanmoins. Il faut aux parties adverses quelque terrain d'entente. Fidèle aux traditions de l'humanisme, Erasme suggère aux luthériens et aux catholiques de moins regarder ce qui les sépare que ce qui peut contribuer à les unir. Or sur le plan dogmatique, l'opposition s'exaspère entre les Réformateurs et les théologiens catholiques. D'un côté Luther, avec une extrême hardiesse, a transformé en querelle doctrinale la réforme disciplinaire que tout le monde attendait. De l'autre, les théologiens scolastiques ont si bien entremêlé avec le dogme leurs propres spéculations et conclusions systématiques, qu'ils sont tentés de mettre sur le même plan raisonnements humains et vérités de foi. Nul n'ignore les critiques et les sarcasmes qu'Erasme a prodigués aux docteurs de son temps. Sans doute a-t-il dépassé la mesure. On ne saurait nier cependant la crise profonde que traversait alors la vieille scolastique. L'enseignement théologique dégénérait trop souvent en discussions sèches et subtiles, parfois ridicules ; il s'égarait en spéculations vaines, sans contact avec les données premières de la foi.

Tout accord semblait donc impossible, si l'on ne revenait, par delà une scolastique décadente, aux sources scripturaires et patristiques. C'est ce que propose Erasme pour trouver entre les combattants un ter-

(14) *De sarcienda Ecclesiae Concordia*, dans *Opera omnia*, t. V, col. 499.

rain d'entente. Il demande l'étude attentive du texte sacré dans sa langue originale et le retour aux Pères, interprètes les plus proches et les plus savoureux de la *philosophia Christi*. Le retour aux origines devait amener, selon lui, la restauration d'une foi simple, vivante, débarrassée des subtilités et des questions oiseuses d'une théologie décadente. Sur une telle base dogmatique, il serait possible de rétablir dans la Chrétienté l'unité et la paix. Cette pensée est chère à Erasme. Depuis le début de la crise luthérienne, il y revient constamment dans ses lettres et ses écrits. En 1518, par exemple, il réédite, avec une préface à son ami Paul Volz, l'*Enchiridion militis christiani*. Il y expose l'un de ses désirs : réunir une commission d'hommes doctes et pieux, pour rédiger une sorte de formulaire de foi court et substantiel :

« Il serait très pratique à mon avis de choisir et de grouper quelques hommes pieux et doctes en vue du travail suivant : extraire des sources très pures des Evangiles, des écrits apostoliques et de leurs meilleurs interprètes, une sorte de résumé de la philosophie du Christ, résumé dont la simplicité ne fasse point tort à l'érudition et dont la brièveté ne nuise point à la précision. Ceux qui recevraient un tel enseignement comprendraient que le joug du Christ n'est pas dur, mais doux et agréable; ils comprendraient qu'ils ont trouvé des pères, non des tyrans; des pasteurs, non des voleurs; qu'ils sont appelés au salut, non entraînés vers la servitude (15). »

Ce qui importe extrêmement à ses yeux, c'est qu'on ne veuille pas transformer en articles de foi toutes les spéculations des théologiens. Il semble que de son temps, en effet, les frontières n'étaient pas suffisamment marquées entre le dogme et la théologie, entre les vérités de foi proprement dites et les autres qui n'avaient ni la même certitude, ni la même importance pour le salut. Depuis le concile de Trente, les docteurs seront davantage préoccupés de mettre à leurs thèses des « notes » qui caractérisent leur importance au point de vue dogmatique. Erasme écrit donc à son ami Jean Slechta, en 1519 :

« L'Eglise romaine se concilierait bien des gens... si toutes sortes de choses n'étaient pas définies pêle-mêle et traitées par nous comme des vérités appartenant à la foi; qu'on le fasse seulement pour les vérités exprimées dans les Saintes Ecritures ou sans lesquelles le salut n'est pas possible. Un petit nombre suffit et il sera plus facile dès lors de créer en beaucoup la persuasion. Maintenant au contraire, d'un article, nous en faisons une multitude; et pourtant plusieurs d'entre eux pourraient être ignorés ou mis en doute sans péril pour la piété (16). »

La même pensée s'exprime encore dans la célèbre lettre à Jean Carondelet, évêque de Palerme, qui sert de préface à son édition de saint Hilaire :

« La Somme de notre religion, c'est la paix et l'unanimité. On ne pourra la maintenir qu'à une condition : définir le plus petit nombre possible de dog-

(15) *O. E.*, t. III, p. 365.
(16) *O. E.*, t. IV, p. 118.

mes et, pour beaucoup de choses, laisser chacun à son propre jugement. C'est qu'en effet, l'obscurité de beaucoup de questions est immense. En outre, c'est un mal inné dans l'esprit des hommes qu'ils ne savent plus céder, une fois qu'une chose a été mise en discussion... Pour beaucoup de problèmes, on en appelle maintenant au concile oecuménique ; on ferait mieux de les renvoyer au jour où l'énigme et le miroir ayant disparu, nous verrons Dieu face à face ([17]). »

III. — Avant de porter un jugement sur ces propositions hardies, il reste à exprimer le troisième point de son programme de réconciliation. Érasme rappelle que le christianisme n'est pas seulement une foi, mais une vie, qu'il ne consiste pas uniquement à bien croire mais aussi à bien vivre. Si une profonde réforme morale se développait dans tous les milieux et dans tous les camps, n'est-il pas à prévoir que l'identité des mœurs chrétiennes rapprocherait nécessairement ceux que des opinions plus ou moins divergentes risquent de diviser ? Sur ce point encore il en appelle à l'Eglise ancienne : « Jadis, écrit-il, la foi consistait plutôt dans la vie que dans la profession des articles de foi ». Il ne dit pas, comme le fera l'adversaire de Calvin, Sébastien Castellion : « Croyez ce que vous voulez, pourvu que votre conduite soit digne d'un chrétien ». Il estime nécessaire la foi dogmatique ; mais il lui paraît plus nécessaire encore d'exercer les vertus chrétiennes, à commencer par la charité. Or, continue-t-il, de nos jours, « les articles se sont accrus, et la charité est allée en décroissant ([18]) ». N'y a-t-il pas là un dangereux déséquilibre dont souffre présentement la Chrétienté ?

En 1521, dans une lettre à un ami, Erasme dénonce une grave hérésie, que l'on ne connaît guère comme telle : les mauvaises mœurs des chrétiens et surtout de leurs chefs :

« Bien qu'elle n'ait pas reçu ce nom, il est une sorte d'hérésie qui fait le plus grand tort à la vie des hommes et nuit beaucoup à l'autorité de l'Evangile. Elle consiste en ceci que les adeptes de la philosophie du Christ et les plus hauts prélats du peuple chrétien, n'enseignent évidemment rien d'autre par leur vie, leur zèle et leurs efforts que l'ambition la plus voyante, une avarice insatiable, une soif inextinguible de voluptés... Ils n'enseignent sans doute pas ces vices par la parole, mais il est plus efficace de les pratiquer que de les enseigner ([19]). »

Une réforme morale de l'Eglise, *in capite et in membris*, apparaît à Érasme comme l'une des conditions indispensables du retour à la paix et à l'unité. Vivez en chrétiens, dit-il à tous, protestants et catholiques ; peut-être vous sera-t-il alors plus facile de vous accorder dans la foi.

Fidèle aux traditions humanistes, le prince des humanistes ne peut se résigner, en définitive, à voir le monde, et surtout les chrétiens,

(17) *O. E.*, t. V, p. 177-178 (5 janvier 1523).
(18) *O. E.*, *ibid.*, p. 180-181.
(19) *O. E.*, t. IV, p. 575.

divisés sur le plan religieux. S'il répudie toute violence, et réagit courageusement contre la pratique courante de son temps, il ne voit dans la tolérance civile qu'un expédient provisoire. Ce qu'il veut, c'est refaire l'union sur le programme suivant : primat de la charité ; retour à une foi simple, bien définie et nettement dégagée des superfétations d'une scolastique devenue toute verbale ; rétablissement général des mœurs chrétiennes, comme condition préalable à un accord dogmatique.

Ce programme a suscité jusqu'à nos jours des jugements divers. On ne songe plus guère à rejeter Erasme du côté de la Réforme. Toute sa nature d'homme, remarque M. Lucien Febvre, s'insurgeait contre Luther et le luthéranisme ([20]). Par ailleurs on l'a rapproché des modernistes. C'est la thèse de M. Renaudet, dans ses *Etudes érasmiennes* ([21]). Le rapprochement est peut-être fallacieux en dépit de certaines apparences. Il y a sûrement une analogie entre la position d'Erasme, au début du XVI[e] siècle, et celle des exégètes et des théologiens du XX[e] siècle qui ont vivement senti le besoin de rénover les études scripturaires et de ramener vers les sources positives une théologie trop étroitement scolastique. On ne saurait comparer pour autant son attitude intérieure à celle de ces modernistes que la crise a fait sortir de l'Eglise. Son grand ami, saint Thomas More, a parfois blâmé ses hardiesses et ses ironies ; il n'a jamais eu le moindre soupçon sur sa fidélité à l'Eglise. L'historien allemand Joseph Lortz, le récent biographe de Luther, n'est pas très tendre pour l'humaniste hollandais ; il doit constater cependant qu'Erasme est toujours resté en excellentes relations avec des hommes aussi sûrs que Fisher, Colet, Vivès, Cajetan, et le pape Adrien VI. Citons encore le témoignage de l'éminent éditeur de sa correspondance, M. Allen : celui-ci souligne à plusieurs reprises dans ses notes le « loyalisme résolu d'Erasme envers l'Eglise » ([22]). Il nous semble très difficile dès lors de faire de lui le promoteur plus ou moins camouflé d'un « évangélisme sans dogmes » et d'une « religion du pur esprit » ([23]).

Très certainement il a mis l'accent sur la « vie chrétienne », sur le côté pratique de la religion, plutôt que sur son aspect intellectuel. En cela il est bien le disciple des Frères de la Vie commune. Ce n'est pas en vain qu'il a passé chez eux sa jeunesse, qu'il s'est imprégné de l'esprit peu spéculatif de la *Devotio moderna*. N'est-ce pas le grave auteur de l'*Imitation*, qui raille doucement les théologiens, lorsque ceux-ci dissertent à perte de vue sur les genres et les espèces ? De là, à conclure qu'Erasme s'est rallié à un pur moralisme adogmatique, il y a loin. Dans son traité *De sarcienda Ecclesiae concordia*, il dit expressément que le pire des maux, ce ne sont pas les mauvaises

(20) L. Febvre, *Le problème de l'incroyance au XVI[e] siècle, La religion de Rabelais*. Paris, 1942, p. 9.
(21) A. Renaudet, *Etudes érasmiennes*, Paris, 1939.
(22) *O. E.*, t. IX, p. 15, en note ; t. VIII, p. 87, en note.
(23) Comme le veut M. Renaudet, *op. cit.*, p. 189.

mœurs, mais la perte de la foi et l'esprit de schisme : « Pire est la condition de celui qui se sépare de l'Eglise et tombe dans l'hérésie ou dans le schisme, que celle du fidèle qui vit mal, en conservant la foi, *salvis dogmatibus* ([24]). » Il regrette, il est vrai, la foi simple de l'Eglise primitive. Il trouve fâcheux que, pour parer aux spéculations des hérétiques, il ait fallu multiplier les définitions de foi. Mais il dit formellement qu'après la décision de l'Eglise, il se rallie sans hésiter. Rien ni personne, répète-t-il à plusieurs reprises, ne le fera sortir *a consortio columbae* ([25]).

Plus humaniste que théologien, il n'a pas saisi évidemment toute la portée dogmatique du conflit qui opposait Luther à l'Eglise catholique. Il a cru sincèrement que tout s'arrangerait si l'on revenait d'un commun accord à la foi plus simple de l'Eglise primitive. Il réalise mal le développement du dogme dans cet organisme vivant qu'est le Corps du Christ. En cela il s'est trompé; il s'est engagé dans cette illusion dangereuse selon laquelle l'union des Eglises pourrait s'accomplir par une réduction progressive de leurs exigences dogmatiques. Il serait peu honnête, malgré tout, de le rendre responsable de tous les mouvements subséquents qui ont plus ou moins invoqué son patronage et qui ont abouti, par degrés, au rationalisme et au déisme. Aussi bien ses critiques sur la théologie contemporaine n'ont pas été uniformément injustes ou inutiles. Elles obligeront désormais les docteurs à mieux distinguer entre l'essentiel du dogme et les propositions théologiques dont le lien avec la révélation n'a pas toujours la même évidence ni la même rigueur.

En résumé, au double point de vue de l'union des Eglises et du développement de la liberté religieuse, on peut attribuer à Erasme, en dépit de ses faiblesses et de ses erreurs, quatre mérites incontestables : 1°) Il a compris, comme peu d'autres en son temps, que la scission de l'unité chrétienne ne pouvait être réparée par la force, mais par la charité. — 2°) Il a compris, avec une rare clairvoyance, qu'un rapprochement des esprits sur le plan dogmatique devait avoir pour condition préliminaire et indispensable la réforme des mœurs dans tous les camps, dans toutes les classes, dans tous les ordres de la Chrétienté. — 3°) Il a compris que, pour restaurer l'unité chrétienne, il était pour tous nécessaire de se retremper dans la foi vivante et savoureuse de l'Eglise ancienne. — 4°) Il a entrevu enfin, au moins comme une solution temporaire, cette tolérance civile vers laquelle on ne s'acheminera après lui que par le chemin sanglant des guerres civiles et des persécutions. Nous sommes donc autorisés à conclure que le prince des humanistes, sans être un héros ni un très grand caractère, a pourtant servi, à sa manière et selon ses moyens, les intérêts supérieurs de la Chrétienté.

Joseph LECLER, S. I.

(24) *Opera omnia*, t. V, p. 498.
(25) *O. E.*, t. IX, p. 15, 92; t. VIII, p. 10, 87.

L'ORATORIEN FABER

L'écrivain. — Le maître spirituel

Au tome second de ses Souvenirs : *Les grandes amitiés,* Raïssa Maritain rapporte ces paroles de Léon Bloy qui n'était pas toujours un mauvais juge : « Le Père Faber me paraît être le plus grand écrivain ascétique du siècle... ».

Certains mettraient peut-être une sourdine à un jugement aussi catégorique. Ce qu'il y a de certain, c'est que, parmi les auteurs spirituels, Faber, non seulement n'a pas vieilli, mais demeure en bonne place dans le peloton qui tient la tête. Le peu que nous dirons permettra d'en décider sur pièces exactes.

I. — *L'écrivain*

Faber composa toutes ses œuvres spirituelles en cinq ans, de 1853 à 1858. Il avait lu énormément, accumulé des matériaux; il possédait une mémoire prodigieuse et une verve inépuisable. Quand il s'attelait à un sujet et qu'il avait suffisamment de loisirs, il pouvait travailler jusqu'à seize heures par jour. Mais, de santé toujours déficiente et au surplus bousculé par la vie, il ne posséda point ce calme qui permet de donner au talent la mesure pleine; certains développements sont lâches, verbeux; ailleurs, le plan n'est pas assez ferme. N'exigeons pas d'ailleurs des auteurs anglais, pas plus Newman que Faber, la rigueur de logique des « latins »; du moins est-ce une logique aux divisions moins accusées et plus fuyantes.

Mais où l'on voit que Faber était un écrivain de race, c'est à la qualité rare de formules bien frappées, de slogans, d'aphorismes exprimant en quelques mots à la Pascal une vérité théologique, un point de dogme, un détail de psychologie, un conseil de spiritualité : « L'invisible reine de tous les mystères, la sainte Trinité »; « La puissance de l'art est dans le triste »; « Ce remplaçant de Jésus-Christ, le chagrin »; « Oh ! combien terrible dans ses douceurs la maternité de Marie ». Dans *Le Saint-Sacrement,* I, 8 : « Quelle douce et profonde mélancolie dans ce mot *patria* à la fin de l'*O Salutaris,* comme si le voisinage même de Jésus ne faisait que raviver le sentiment de notre exil »; « L'Eglise est moins à son aise dans un concordat que dans les catacombes »; « Il n'est point de signe de tiédeur plus infaillible que de traiter légèrement le Saint Sacrement ». Au t. I de *Bethléem* : « Il n'y a pas dans la vie d'endroit si pleinement éclairé par le soleil où ne pénètrent les longues extrémités des ombres des douleurs à venir ». Pensant au Verbe au moment

---

(1) Faber, né en 1814, fait ses études à Harrow, puis à Oxford. Anglican zélé, il participe au mouvement tractarien, songe à entrer dans la carrière ecclésiastique et décide de ne pas se marier. Il étudie beaucoup, se rend à Rome, comprend que le protestantisme n'est pas la religion véritable, abjure en 1845, est nommé en 1849 supérieur de l'Oratoire de Londres et meurt le 26 septembre 1863. — Voici, par ordre chronologique, la liste de ses œuvres spirituelles : *Tout pour Jésus. — Progrès de l'Ame. — Le Saint-Sacrement. — Le Créateur et la créature. — Le pied de la Croix. — Conférences spirituelles. — Le précieux Sang. — Bethléem.* — Il existe en outre différentes *Notes sur des sujets de doctrine et de spiritualité,* qui ont été éditées après sa mort. Faber composa encore des cantiques populaires dont quelques-uns sont célèbres, et plusieurs Vies de Saints.

de s'incarner : « Le Dieu éternel était sur le point de devenir un Nazaréen » ; et songeant à Marie en ce moment : « Lorsque l'ombre du décret éternel vint à glisser au-dessus d'elle... ». Au t. II de ses *Œuvres Posthumes* : « Nous sommes trop facilement satisfaits de la douleur que nous causent nos péchés » ; « Un habitant d'un autre monde qui ne connaîtrait pas le caractère de Dieu pourrait-il s'en rendre compte d'après notre manière de vivre ? » ; « En tout et partout je ne puis jamais voir autre chose que la lumière » ; « Dieu récompense minutieusement. Il attache aux petites choses plus d'importance que nous ». — Et dans ses *Conférences Spirituelles,* que de pensées à glaner, celle-ci par exemple : « Il est difficile d'être diplomate et contrit à jamais ». De même au t. I de *Bethléem* : « Le progrès qui est l'infirmité radicale des créatures ». Jésus « âgé d'éternelles années au moment où il vient au monde ». Faber nous montre le temps, « créature bien ancienne, la plus ancienne de toutes les créatures », vaincu par l'antique jeunesse du Verbe : « Le temps, qui avait déjà traversé tant et de si longs âges et qui avait peut-être duré d'immenses époques séculaires avant la création de l'homme, était plus jeune d'un nombre infini de siècles que l'Enfant de Bethléem ». Bethléem n'était pas sa première demeure ; Faber décrit le ciel d'où le Fils de Dieu contemple la terre qu'il prépare à sa venue : « Le feu central du globe travaillait avec une exquise délicatesse les métaux et les pierres précieuses qui devaient orner ses autels, relever la tiare de son Vicaire ou parer les chasubles de ses prêtres ».

Faber n'est pas seulement un écrivain parce qu'on trouve chez lui des formules bien frappées, des passages où se manifeste la griffe, des morceaux de bravoure. Ce sont toutes les pages qui témoignent d'un talent de styliste de premier ordre.

Quand il expose une thèse, il est clair, paisible ; il répugne à la polémique. Son développement part des hauteurs et coule avec une ampleur grandissante ; on dirait un beau fleuve. Très sûr en théologie et dans le domaine spirituel, il évite l'étalage des preuves, le renvoi à des références multiples ; il parle d'autorité, sans pédantisme ni surcharges, maître de lui, nuancé, informé, saintement conquérant.

Nous pouvons juger de sa parole écrite. Que penser de sa parole orale ? Sa verve était irrésistible ; son accent, d'un apôtre. Son ton était flexible, vivant, aisé, noble toujours et cependant familier, riche en nuances, convaincu et convainquant. Il livrait son âme toute vivante, toute chaude ; on doit reconnaître en lui un des bons, un des grands orateurs de son temps.

En homme qui a beaucoup dirigé, il possède une psychologie des plus riches. S'il est sévère pour le scrupule, il décrit *con amore* l'esprit d'enfance. Sur ce point, les pages de son *Bethléem* sont des plus révélatrices. On ne lira pas sans profit, dans *Le Saint-Sacrement,* I, 215-216, le parallèle entre la dévotion à la Sainte Enfance et la dévotion à l'Eucharistie. Au tome I^er^ encore du *Saint-Sacrement,* il décrit avec bonheur le mécanisme psychologique de l'humilité. Ailleurs, dans ses *Conférences Spirituelles,* il a toute une causerie sur *la simplicité,* passage à comparer avec *Bethléem,* I, 275-276, où il y a des lignes exquises sur la simplicité des bergers, et sur la simplicité des Mages : « La science véritable a aussi sa belle simplicité. »

Quelle finesse également dans son étude sur l'action du Saint-Esprit dans l'âme et sur les réponses de l'âme aux invitations du Saint-Esprit, ou encore, sur « les avantages spirituels d'une mauvaise mémoire », sur les méfaits de l'empressement naturel ou la monotonie dans la piété.

C'est à chaque pas, pour ainsi dire, que les remarques piquantes ou savoureuses dénotent la pénétration de l'écrivain. A propos de Siméon et d'Anne : « Dieu vient aux saintes âmes non tant dans les actions héroïques que dans la fidélité à des dévotions ordinaires » ; à propos des Mages qui perdent l'étoile

et des bergers qui viennent de nuit à la crèche : « Que de fois Dieu choisit, pour nous enseigner, la nuit plutôt que le jour » ; à propos de Joseph et de Marie, quêtant vainement une place dans le caravansérail : « Il est rare que la modestie soit persuasive. Un extérieur réservé est peu éloquent auprès de la généralité des hommes ». Ailleurs, il souligne : « Etre heureux sans le savoir, c'est le bonheur le plus véritable de tous ». « Cette contradiction apparente que l'innocence dût faire pénitence est une des lois de l'Incarnation » ; « Quelle permission merveilleuse pour nous que la permission d'aimer Dieu » ; « Comment se fait-il que la préparation occupe une place tellement plus large dans les œuvres du Créateur que dans celles des créatures ? » ; « Le bien et le mal, quoique pour des raisons opposées, recherchent l'obscurité ». Nous citons spécialement Bethléem ; d'aucuns prétendent que c'est le meilleur ouvrage de Faber.

Dans *Le Progrès de l'âme*, il observe : « La sollicitude du démon pour nous pousser à l'infidélité nous montre assez quelle est l'importance capitale de la fidélité ». Dans ses *Œuvres Posthumes*, il confesse n'avoir eu, par la miséricorde de Dieu, aucun doute contre la foi. S'il pouvait y avoir un point sur lequel il serait incrédule, ce serait sur « l'océan sans borne de la patiente tendresse de Dieu ; ce que j'ai le plus de peine à croire, c'est qu'étant la brute et le démon que j'ai conscience d'être, je puis voir, à toute heure, dans mon Dieu qui me sourit avec amour, tout prêt à me pardonner, un père, un ami, un frère d'une affection ineffable et inaltérable, quelqu'un que mes services et mon amour peuvent réjouir et qui daigne manifester qu'il a besoin d'eux. »

II. — *Le maître spirituel*

Le P. Faber a dit de lui-même « qu'il essayait de mettre en harmonie l'ancienne spiritualité de l'Eglise avec la moderne, en donnant peut-être une certaine préférence à la première ». Dom Guéranger note qu'« il possédait sainteté de vie, connaissance des choses divines, expérience des opérations de la grâce en lui-même comme dans les autres ».

Dès Oxford, étudiant et encore protestant, il s'exerce à une grande pureté de vie ; on sent déjà chez lui le sens et le goût du monde invisible, qui se transformera plus tard en amour de la méditation. N'écrit-il pas — il n'a que 21 ans — : « J'ai souvent pensé que nos premiers parents, dans leur état de bonheur, avaient, du monde invisible, une idée profonde... Si cette vision nous était rendue... quel spectacle ! le dédale des causes qui s'enchaînent et se déroulent sans fin ; le labyrinthe de ce que nous appelons hasard et accidents ; le rayonnement presque infini des actions humaines ; les harmonies de la nature... ; l'innombrable compagnie des anges... ; les esprits du mal se répandant sur la terre de tous côtés, sous toutes formes, dans une affreuse agitation. »

Pasteur anglican, Faber s'adonne à la prière, à la mortification, qu'il pousse souvent trop loin : « Nombre de Puséistes se sont ruiné la santé et ont ruiné la santé de leurs subordonnés, en voulant imiter brusquement tous les Pères du désert à la fois... » ; il s'exerce à la conduite des âmes, au zèle désintéressé, à l'étude des auteurs ascétiques les plus qualifiés, saint François de Sales, saint Alphonse de Liguori, etc., à la lecture des vies édifiantes, saint Philippe de Néri et surtout des saints anglais.

A l'Oratoire, il a, pendant cinq ans, charge de former les jeunes religieux, alors qu'il est lui-même entré de fraîche date. Il confesse et dirige, avec un art consommé, prêtres, religieuses, personnes du monde ; il sait unir l'esprit surnaturel le mieux exercé au plus parfait bon sens, la fermeté la plus austère à la bonté la plus maternelle.

A un prêtre toujours en opposition avec son entourage, ses supérieurs y compris : « Toute votre vie, vous avez eu une tendance à être contre tout le

monde et à mettre contre vous tous ceux qui étaient au-dessus de vous, soit chefs des différents collèges, soit évêques, et cette tendance ismaélite met en relief ce qu'il y a de moins noble et de moins aimable dans votre caractère ». A une novice : « La vertu spéciale qu'il vous faut choisir doit être la simplicité, c'est ce qui vous manque ». A une mère de famille qui négligeait, par piété mal comprise, son devoir d'état : « Toute votre faute vient d'amour-propre. D'abord c'est Dieu qui vous impose vos devoirs de mère, tandis que c'est vous-même qui choisissez et vous imposez vos pratiques spirituelles. Secondement, vous préférez les pratiques spirituelles au tracas des enfants dans un esprit d'immortification... Je veux que vous compreniez bien : 1° que la vie spirituelle consiste beaucoup plus dans l'esprit intérieur... que dans les choses elles-mêmes; 2° plutôt dans les circonstances où Dieu vous a placée que dans les dévotions; 3° que votre peu de goût pour vos devoirs extérieurs est un signe qu'il faut en faire votre mortification; 4° que les devoirs qui concernent le salut des autres ont plus de valeur en fait que les pratiques spirituelles et les dévotions particulières... Je demande de vous : 1° que vous ayez davantage vos enfants avec vous; 2° que vous fassiez plus d'attention à leurs défauts; 3° que vous leur parliez plus souvent de Dieu, de Jésus-Christ, de notre sainte Mère et des anges; 4° que vous preniez plus de peine à vous les attacher et à gagner leur amour, et 5° que vous considériez qu'un quart d'heure passé de la sorte a cinquante fois plus de conséquences spirituelles que des heures d'oraison mentale ». En matière de vocation, il agit avec prudence : « Ma pratique est toujours de permettre à mes pénitents d'aller dans un couvent, si je le juge convenable, mais je ne corresponds jamais avec le couvent. Je laisse cela entièrement au pénitent... Les confesseurs ne valent rien pour juger autre chose que ces deux points : 1° Si le pénitent offre les apparences d'une vocation; 2° Si cette vocation apparente est pour la vie active ou contemplative. Les meilleures supérieures m'ont dit avoir toujours reconnu cette vérité ». En face de détresses qu'il se sent impuissant à consoler : « J'éprouve une sorte de plaisir de mon impuissance, parce qu'il vaut mieux pour vous de n'être réconfortée que par Dieu seul. »

Homme d'oraison, il loue, chaque fois qu'il le peut, l'oraison : « La prière c'est une douceur si incroyable ! La Face de Dieu devenant chaque jour plus lumineuse, le sentiment même de notre immense nullité nous devenant positivement suave ! Oser tout en parlant au Seigneur bien-aimé ! trouver les grandeurs du ciel à rester prosterné à ses pieds, sans songer à lever les yeux plus haut ! Puis, parfois, peut-être pas souvent, quelle merveille de nous sentir nous fondre en Dieu ! *Seigneur, montrez-nous le Père et c'est assez.* Oh ! j'ai toujours aimé l'apôtre Philippe pour ce désir ! »

A son avis, l'oraison faite le matin est plus chargée de bénédictions; il en donne cette explication originale : « Les visites de Notre-Seigneur sont plus fréquentes dans la matinée. Le matin est son heure favorite du jour, car il est lui-même l'Orient du monde ». Dans l'oraison, ce qu'il préfère contempler, ce sont, avec les plaies du Christ, les attributs de Dieu : « Vous savez que ma grande dévotion, celle qui m'absorbe, est la dévotion aux attributs de Dieu. J'ai propagé cette dévotion dans tous mes ouvrages et je le fais tout spécialement à cette heure en écrivant *Le Précieux Sang* ». Parmi ses dévotions particulières, il faut citer son amour filial pour saint Philippe de Néri, le fondateur de l'Oratoire et son culte pour sainte Madeleine de Pazzi à laquelle, paraît-il, il ressemblait quelque peu physiquement. Il aimait le chapelet et ne concevait pas qu'une âme intérieure pût ne pas être attirée par cette pratique.

Une de ses idées chères était que la vie intérieure ne doit pas être seulement un trésor des cloîtres, mais une pratique de l'existence chrétienne dans

le monde. C'est l'objet de son *Tout pour Jésus,* qui porte en sous-titre : *Voies faciles de l'Amour divin* : « Je veux rendre à la piété sa joie et son rayon de soleil pour ceux qui, comme moi, ont besoin de ce secours » (Préface) ; « On prétend que j'envoie les gens au ciel sur des coussins... Si un homme est capable de faire des austérités, *tanto meglio* ; son cœur sera plein de Dieu ; mais s'il ne peut se flageller, se brûler, se cautériser, se priver de nourriture, pourquoi abandonnerait-il ce qu'il peut faire avec amour et n'en reviendrait-il pas à se contenter des préceptes ?... ».

Il avait dessein d'écrire trois traités pour aider les trois grandes catégories d'âmes, les débutants, ceux qui s'avancent dans la voie, ceux qui vivent dans l'union divine. En fait, il ne trouva le temps de rédiger que le second, qui, dans la liste de ses *Œuvres,* a pour titre : *Le Progrès de l'âme.* Le premier des trois volumes devait s'appeler : *Premières ferveurs,* et le troisième : *La Porte du Ciel.*

Grâce aux ouvrages qu'il a eu le temps de mener à bien, on se rend compte de ce qu'étaient les grandes dévotions qu'il préconisait, les points de morale sur lesquels il insistait.

En toute première ligne, la Sainte Trinité. « Le culte le plus tendre et le plus fécond en larmes, observe-t-il dans *Bethléem,* I, 7, est le culte des grandeurs insondables de la Trinité. Il n'y a pas de dévotion qui puisse, comme celle-là, fondre le cœur ni le remplir d'une douceur et d'une félicité plus filiale. »

Faber avait à un degré éminent le culte du Très-Haut : « La reconnaissance pratique de la souveraineté de Dieu est la base de la vie spirituelle... De notre idée de Dieu dépend, en grande partie, notre avenir, et même notre éternité... Une révérence profonde à son égard est le meilleur présage de persévérance dans nos recommencements » (*Œuv. Posth.,* II, 216, 242). Les pages sur la dévotion de Jésus au Père éternel, en particulier dans *Le Créateur et la créature,* dans *Bethléem* et dans *Le Saint-Sacrement,* comptent parmi les plus élevées et les plus chaudes de son œuvre. Et avec quelle ardeur il nous invite à ne pas mépriser les bontés de Dieu pour nous : « En présence d'un tel afflux de grâces, si la volonté de l'homme est libre en tout, ce qu'il est le moins libre de faire, c'est de se perdre éternellement. »

Du Fils, il a célébré l'Enfance dans les deux volumes de *Bethléem* ; il a chanté la divine Passion dans ses deux livres *Le Précieux Sang* et *Le pied de la Croix,* où il ne sépare pas du Sauveur crucifié la Mère des Douleurs ; *Le Saint-Sacrement* est un hymne vibrant à la gloire de l'Eucharistie. De l'Eglise, épouse du Christ, il a mis en vedette, surtout dans son opuscule *La dévotion au Pape,* celui qui en est sur terre la souveraine autorité.

Il n'oubliait pas le Saint-Esprit et souhaitait que chacun s'en fît une biographie personnelle ; il comptait lui consacrer un grand et beau travail ; les notes précieuses que renferment les deux volumes de ses *Œuvres Posthumes* le prouvent.

Faber, dans les questions de dogme, n'appartient à aucune Ecole, mais cherche partout son bien ; il va d'instinct à la doctrine qu'il estime la plus élevée et la plus épanouissante. Sauf sur un point ou l'autre, notamment quand il s'agit de l'Incarnation où il préfère à la doctrine de saint Thomas la position Scotiste d'après laquelle le motif de la venue du Verbe sur terre est moins le péché à racheter que le Fils à glorifier, il se rallie, mais sans esprit de système, à la théologie courante. En morale, il se fait partout et toujours l'avocat de la miséricorde. Il répugne aux thèses farouches du petit nombre des élus ; il fait crédit au Très-Haut et n'ignore pas le peu dont l'homme est capable. Il exhorte de son mieux à la confiance, ne comprend pas le scrupule

surtout s'il émane d'une crainte injustifiée de Dieu (2). Un jour il se demande : « Qu'arriverait-il si toute la terre aimait Dieu ? » et répond : « Elle ressemblerait au Purgatoire plus qu'à tout autre chose, car l'amour de Dieu n'empêcherait pas la souffrance, quoiqu'il supprimât à peu près la tristesse; mais il donnerait aux hommes la force de s'élever vers Dieu avec une patiente énergie, jusqu'à ce qu'ils arrivassent à voir Celui qu'ils auraient tant aimé... ».

En spiritualité, il pousse à la louange les *Frères de la volonté de Dieu*, à l'adoration, à l'action de grâces; et, songeant au prochain, il insiste sur le devoir, pour chaque baptisé, de participer à la Rédemption : « Un chrétien qui se contente de remplir avec une certaine ponctualité la partie rituelle de sa religion sans se soucier du salut de ses frères, ni d'étendre le règne de Dieu, est une contrefaçon de chrétien. » Il recommande la bonté, la pitié pour les âmes du Purgatoire. Ses *Conférences Spirituelles* aux thèmes variés sont d'un richesse rare et montrent combien large était son clavier.

Sans doute, il n'égale pas Newman; il n'a pas le tourment religieux aussi tragique; son angoisse reste calme. Il n'a pas les responsabilités d'un chef d'école, et quel chef ! il n'a pas non plus cette envergure, qui fait de Newman, malgré des opinions de détail parfois criticables, un maître à penser. Mais Newman marquera surtout par ses études d'histoire et de philosophie religieuse, et, vu précisément sa hauteur, n'atteindra directement dans l'avenir que des élites. Ce qui fera la gloire incontestée de Faber sera d'aider, et pour longtemps encore, nombre de consciences chrétiennes à mieux comprendre le plan de Dieu sur elles et à chercher la sanctification.

Mgr Mermillod, dans une Préface au livre du P. Bowden, le premier historien de Faber, ose comparer celui-ci à saint François de Sales, non certes par la qualité du talent, la similitude des occupations et des influences ou les allures du style, mais par la place occupée respectivement, dans l'histoire de la Spiritualité, par chacun d'eux : ce que François de Sales a été au sortir de la Renaissance et face au dix-septième siècle. Faber l'a été au seuil des temps modernes.

Cela paraît manifeste, surtout si l'on songe à ce que nous avons mentionné plus haut de la tentative de Faber pour rendre accessible aux personnes du monde la vie parfaite. *Tout pour Jésus* n'est-il pas le pendant, à plusieurs siècles de distance, de l'*Introduction à la Vie dévote* ?

Que l'on puisse, à propos de Frédéric-William Faber, évoquer, fût-ce d'un peu loin, le souvenir de Newman et de François de Sales, n'est-ce pas, à coup sûr, un bel éloge ?

Lille. Raoul Plus, S. I.

---

(2) Nous avons cité, dans *La Simplicité* (éd. Spes), pp. 75-76, un passage qui paraîtra dur à certains et qui est tiré de son étude sur *Les Illusions*, dans les *Conférences Spirituelles*, p. 184.

L'ANNÉE MISSIONNAIRE 1949 EN PAYS FLAMAND

Chaque année, au mois de janvier, la Conférence missionnaire invite les prédicateurs flamands de missions populaires à communiquer leurs expériences de l'année. Cette documentation permet de faire un bilan de l'activité générale.

L'année 1949 fut chez nous un temps de rodage : activité plus calme mais plus profonde. Le nombre des missions n'a pas dépassé la moyenne, mais la qualité fut nettement supérieure.

La méthode des « Huismissies » (missions à domicile), inaugurée depuis la guerre parmi nous, a été appliquée plus largement et plus exactement : ce qui permit une mise au point. Sans prétendre aucunement qu'elle soit adaptée à tous les pays, nous ne voulons que dire ici ce qu'elle a donné dans nos régions. L'essentiel de la nouvelle méthode se résume en ces deux points : visites et cartes de contrôle. Tous les foyers sont visités par les missionnaires, deux ou trois semaines avant l'ouverture des prédications. A chaque personne adulte on présente une carte de participation, numérotée et flanquée d'une douzaine de tickets. A chaque exercice de la mission, les participants remettent leur ticket à l'entrée de l'église. Chaque soir on fait le point. Les retardataires sont visités à nouveau.

Nombreuses et vives furent au début les objections contre ce système de contrôle. Surtout de la part du clergé. Moyennant un peu de tact et de doigté, ces objections s'avérèrent non fondées dans la presque totalité des cas. Les gens sont habitués à être contrôlés, à exhiber des tickets d'entrée, et des jetons de présence. Cela leur fait apprécier davantage les exercices de la mission : c'est plus sérieux. D'ailleurs en acceptant la carte, ils se sont un peu engagés déjà. Les statistiques montrent à l'évidence que l'assiduité y gagne notablement : on peut estimer qu'un tiers au moins des participants sont entraînés par là à suivre la mission.

D'ailleurs, même si elles n'arrivent pas à ramener les gens à l'église, ces visites, par elles-mêmes, constituent déjà une mission ambulante. Elles établissent un contact ; elles créent un mouvement sympathique à la mission. Les gens qui ont reçu le missionnaire chez eux s'abstiennent de contrecarrer l'œuvre de ces hommes qui ne ménagent pas leur peine. Enfin, les visiteurs eux-mêmes apprennent à connaître leur petit monde de près et dans tous ses détails. Ils se sentent davantage chez eux : ces quartiers gris et sombres leur ouvrent le cœur.

Un avantage, accessoire mais nullement négligeable, est que cette documentation de première main permet, et au clergé paroissial de faire exactement le point sur la situation de leur paroisse, et aux missionnaires de mesurer le succès quantitatif et qualitatif de la mission, non plus seulement sur des impressions plus ou moins enthousiastes mais sur des données exactes et précises.

Par ces avantages précieux, la méthode nouvelle s'est imposée de plus en plus comme très efficace, non seulement dans les villes, mais également dans les grosses paroisses industrielles, et même dans les centres agricoles quelque peu évolués. Les essais plus nombreux, plus variés et plus précis de l'année 1949 ont convaincu la plupart de nos missionnaires que cette méthode est irremplaçable.

Nous présentons ici les résultats obtenus en 1949, dans une dizaine de paroisses, prises d'un bout à l'autre du pays flamand, et représentant à peu près toute la gamme des situations pastorales typiques : d'une bonne petite paroisse agricole

du pays de Ninove, jusqu'à un gros faubourg de Bruxelles, en passant par une cité minière du Limbourg. Nous groupons les cas, en commençant par les plus avantageux, les plus faciles. Cependant, dans chacun de ces cas on pouvait se demander, non sans quelque appréhension, comment ils réagiraient à la mission, après 10 ou 15 ans d'agitation et d'évolution rapide. Dans tous les cas, même les plus difficiles, les résultats ont été supérieurs à ceux d'avant-guerre.

Pour chaque cas, après une très brève esquisse de la physionomie pastorale de la paroisse, nous donnerons : le nombre d'habitants libres, le pourcentage de ceux qui ont été présents au moins une fois (c'est déjà quelque chose! et surtout, cela nous permet de repérer exactement les intouchables) ; puis le % de ceux qui vinrent au moins 5 fois (ce sont les bons !) ; enfin, le % des confessions (le point critique de la mission).

Voici d'abord cinq bonnes paroisses.

A., gros bourg west-flamand, surtout agricole, mais sensiblement évolué, prospère, moderne, ayant assez bien souffert de l'ordre nouveau avant et pendant la guerre : 6900 — 97,6 — 74,16 — 95,19.

La totalité de la paroisse a participé à la mission. Le pourcentage des confessions est remarquable ; d'ordinaire il se situe un peu au-dessus du % de ceux qui ont participé au moins 5 fois : ici il se rapproche sensiblement du % de ceux qui n'ont suivi qu'un seul exercice.

P. est un gentil petit village, en majorité agricole, mais tout de même situé dans le pays de Ninove, plutôt libéral et socialiste. Là aussi tout le monde a participé mais le nombre des confessions n'atteint pas le niveau d'A.

1156 — 98,31 — confessions : 79.

M., petite ville, centre culturel et administratif du pays mosan, de tradition plutôt libérale. Résultats très avantageux.

3595 — 93,2 — 75 — 83,68.

Ville de M., centre plus important de la même région. Les caractéristiques du pays mosan y sont encore plus marquées. Les résultats sont encore très bons :

5100 — 85,24 — 58 — 67,4.

Enfin, toujours dans le Limbourg, W., cité minière, tout à fait typique et très mêlée. Parallèlement à la mission flamande, il y eut une mission italienne et polonaise. Le succès fut extraordinaire : la clôture fut triomphale. Jamais on n'a vu chose pareille :

13.000 — 75 — confessions : 70.

Suivent maintenant les cas plus difficiles.

Une mission générale dans la ville de R. (25.964 habitants), centre industriel, sur la frontière linguistique, vieux quartier du libéralisme, fortement entamé par le nationalisme, le socialisme et le communisme, avait de quoi effrayer le plus expérimenté des missionnaires. Les résultats furent surprenants : il fallut doubler certains exercices.

1re paroisse : 65,3 — 32,55 — 36,34.
2e paroisse : 41,50 — 21,67 — 26,51.

Voici enfin quatre « lourdes » paroisses de faubourg, où la mission s'avère toujours particulièrement difficile.

K., près d'Anvers, grosse paroisse, 50 % ouvrière (une usine très importante), bien évoluée, mais ayant su garder une bonne part de ses bonnes traditions paroissiales ; nettement entamée cependant par le socialisme :

6179 — 68,13 — 38,29 — 41.

B., paroisse très difficile, sur l'Escaut, face à Anvers ; grosse majorité prolétarienne, immigrée d'un peu partout, fortement travaillée par le communisme. Ici encore les résultats, relativement sans doute, furent très encourageants. Le % des confessions est surprenant.

6000 — 55,4 — 24,3 — 41,8.

La paroisse de W. fait partie du Grand-Bruxelles. Population très mêlée : des villas somptueuses aux taudis, en passant par les longues rangées de maisons d'employés et les terrains vagues :

15000 — 33,25 — 18,62 — 18.

Enfin : M. Demandez à un Gantois s'il connaît le M. : il répondra par un sourire amusé et attristé. Quartier de docks, d'usines et de bicoques. Centre virulent de socialisme et de communisme. Sans doute, il y a là encore de magnifiques chrétiens, perdus dans le nombre; ou plutôt agissant dans la pauvre masse. Les résultats modestes sont extraordinaires :

5400 — 31,86 — 14,77 — 20,25.

Dans cette dernière paroisse la mission révéla l'existence d'un quartier particulièrement abandonné et réfractaire en bloc à la mission : non par fanatisme — les missionnaires y furent bien reçus — mais par négligence et indifférence invétérée.

Depuis quelques mois deux Pères missionnaires se sont installés en plein quartier : il compte quelque 2000 âmes. Une baraque-chapelle (300 places) a été inaugurée par une messe de minuit, célébrée par Monseigneur le Vicaire général, au nouvel an. Chapelle comble, évidemment. Le dimanche suivant, en deux messes, à peu près 400 personnes sont venues : 25 % ; c'est une bonne moyenne pour une paroisse urbaine. Cela promet donc. Mais cela permettra surtout d'entamer et de mettre au point, modestement mais hardiment et généreusement, la méthode de la mission permanente; la seule qui puisse guérir ces pauvres cancers.

Nous prions et espérons ardemment que ces pionniers trouvent des suivants : que les supérieurs, tant réguliers que séculiers, puissent trouver les hommes de première valeur auxquels ils puissent confier ces missions très rudes et très délicates. Il y faut moins de haut parleurs : plutôt des diffuseurs capables de répéter tout bas et tout près mais inlassablement la bonne nouvelle.

Cette patiente mission permanente doit préparer ce quartier à recevoir un jour sa mission ordinaire. Une fois remis au pas il pourra devenir une bonne petite paroisse de la région gantoise; les missionnaires la passeront au diocèse, et iront recommencer ailleurs. C'est leur tâche propre de missionnaires : ingrate, mais indispensable.

Anvers, février 1950. L. ARTS, S. I.

ACTES DU SAINT-SIEGE

S. CONGREGATION DU SAINT-OFFICE

Célébration du mariage entre acatholiques. — (Rép. du 18-30 juin 1949. — *A.A.S.*, XXXXI, 1949, p. 427).

Proposito Supremae huic S. Congregationi dubio :
Utrum praescriptum can. 1088 § 1 applicetur etiam matrimoniis acatholicorum baptizatorum;
Feria IV, die 18 Maii 1949
Emi ac Revmi DD. Cardinales rebus fidei et morum tutandis praepositi, praehabito RR. DD. Consultorum voto, respondendum decreverunt :
Affirmative.
Et die 26 Iunii eiusdem anni Ssmus D.N.D. Pius divina Providentia Papa XII, in audientia Adsessori S. Officii impertita, relatam sibi Emorum Patrum resolutionem adprobavit et publicari iussit.

Le § 1 du c. 1088 exige pour la validité du mariage qu'au moment de l'échange du consentement « les contractants soient présents par eux-mêmes ou par procureur », le cas de mariage par procureur étant réglé par les cc. 1089 et 1091. Les baptisés acatholiques étaient-ils tenus d'observer cette règle ? Avant la réponse actuelle, il était pour le moins permis d'en douter et, en vertu du c. 15, on ne pouvait parler d'invalidité certaine du mariage contracté tant que subsistait ce doute de droit, lorsque, par exemple, la volonté avait été signifiée par lettre. Ce doute était fondé sur le fait que le c. 1088 fixe une des conditions de l'échange des consentements, donc, semble-t-il, une condition de forme. Or le § 2 du c. 1099 dégage ces baptisés de l'obligation de la forme canonique. Ils n'étaient donc pas astreints à ce que déterminait le c. 1088, ou tout au moins la chose était positivement douteuse en droit. Il était raisonnable aussi d'arguer de ce que le législateur avait voulu par la mesure de faveur définie au c. 1099 : assurer avant tout la validité des mariages de baptisés et il eût été singulier aux yeux de certains de ne pas user de cet argument dans l'interprétation du c. 1088.

Or, durant la dernière guerre, d'assez nombreux mariages ont été contractés devant des officiers d'état civil, proprement dits ou militaires, en l'absence de l'un des époux. Au point de vue religieux, ce cas était certainement réglé pour les époux catholiques ou tout au moins lorsque l'un des époux était catholique. Mais que penser de la validité des unions de deux baptisés acatholiques ? fallait-il appliquer le c. 1088 ? La réponse actuelle du Saint-Office, seul compétent à raison du caractère particulier de l'appartenance de ces époux à une Eglise séparée, tranche définitivement le doute : ils sont tenus à la loi de la présence, soit par eux-mêmes soit par procureur qualifié.

Il est relativement facile de justifier cette décision. On admet tout d'abord qu'en vertu du c. 87 tout baptisé est de soi soumis aux lois générales de l'Eglise et que toute exception ne peut être présumée, mais doit être prouvée. Sans

doute, le c. 1099 en son § 2 semblait prévoir une exception à la loi de la forme canonique en faveur des conjoints baptisés acatholiques, mais, bien qu'il y ait une relation de fait entre les cc. 1088 et 1099, on peut dire que le § 2 du c. 1099 libère ces époux de l'observation de la forme canonique en tant qu'elle est définie dans le titre VI du Code : « de forma celebrationis matrimonii » et non par là même de toute autre règle concernant l'échange du consentement. En second lieu, si on pouvait parler avec raison de l'intention du législateur d'assurer avant tout la validité des unions des baptisés séparés de l'Eglise catholique, car elle est à l'origine de certaines exceptions au c. 87, il suffira par contre de relire ce que le Pape lui-même a déclaré dans son Motu proprio « Decretum Ne temere » du 1er août 1948 abrogeant le second membre de phrase du § 2 du c. 1099. Le bien des âmes peut découler certes de mesures prises pour éviter l'invalidité des mariages, mais l'Eglise peut estimer, devant certaines difficultés sérieuses et multiples, qu'un bien supérieur commande parfois une disposition législative en sens contraire. Au cas de conversion de l'un de ces baptisés on peut se heurter à une situation matrimoniale intolérable au point de vue religieux, si un divorce civil, par exemple, a été déjà prononcé. L'exception à la loi commune pour avoir été en principe une faveur n'en devient pas moins dans la réalité une cause de régularisation impossible. Au contraire, l'application pure et simple du droit commun fondant un cas d'invalidité permettra peut-être le règlement heureux de la situation (1).

A. Delchard, S. I.

S. CONGREGATION DES RITES

Lampe du Saint-Sacrement et luminaire requis dans les fonctions sacrées. — (Décret du 18 août 1949. — *A.A.S.*, XXXXI, 1949, p. 476).

Decreto diei 13 Martii anno 1942 Sacra haec Congregatio, plurimorum Ordinariorum instantiis morem gerens, indultum quod anno 1916, Europaeo bello saeviente, praecarie concesserat ita prorogavit, ut eorum prudenti iudicio, peculiaribus novi belli condicionibus consideratis, facultatem remisit « ubicumque oleum olivarum vel cera apum vel penitus deficiant vel sine gravi incommodo et dispendio haberi nequeant » ibi lampas Ssmi Sacramenti aliis oleis quantum fieri potest vegetabilibus, nutriri possit, ultimo autem loco etiam lux electrica adhibeatur. Concessit quoque Sacra haec Congregatio ut deficiente cera possit reduci numerus candelarum pro singulis functionibus rite praescriptus, et huic cereorum deficientiae sufficiantur, usque ad candelarum numerum requisitum, alia lumina, etiam electrica.

Verum etsi modo nec cera nec oleum deficiant, perpenso tamen gravi horum pretio, Sacra haec Congregatio indultum hoc ita moderari intendit, ut firmo adhuc manente indulto pro lampade Ssmi Sacramenti concesso, pro Missae privatae celebratione duae candelae cereae adhibeantur, quatuor saltem pro solemni seu cantata, item quatuor pro solemni expositione Ssmi Sacramenti, suppleto maiori numero requisito aliis luminibus.

Ceterum Revmos Ordinarios hortatur ut, quam citius fieri potest, veneranda saecularis traditio instauretur.

Le canon 1271, en accord avec le Rituel romain (tit. IV, c. I, n. 6), demande que « devant le tabernacle où l'on garde le Saint-Sacrement, brûle constam-

(1) Cfr *N.R.Th.*, 1948, p. 1080.

ment et donc de jour et de nuit au moins une lampe nécessairement entretenue avec de l'huile d'olives ou de la cire d'abeilles. Cependant là où l'on ne peut se procurer d'huile d'olives, les Ordinaires du lieu, laissés à leur prudence, peuvent permettre l'emploi d'autres huiles autant que possible végétales ». Règle ancienne dans sa première partie, mais qui consacrait déjà certaines adaptations alors récentes. Par son décret du 23 février 1916 (n. 4334, *A.A.S.*, VIII, 1916, p. 72) la S.C. des Rites avait en effet autorisé, à raison de la rareté ou cherté de l'huile ou de la cire dues aux circonstances particulières de la première guerre mondiale, l'emploi d'huiles autant que possible végétales, mais aussi minérales et même, en dernier lieu, celui d'une lumière électrique. Les Ordinaires étaient juges de ce qui pouvait être permis. On voit dans quelle mesure le Code a adopté cette nouvelle réglementation. En temps ordinaire, l'emploi d'huiles végétales et surtout minérales ne peut être admis qu'à défaut motivé d'huile d'olives ou de cire d'abeilles. Quant à l'emploi de l'électricité les interdictions antérieures ne pouvaient que jouer (Décrets de 1902, 1907 et notamment n. 4322 du 24 juin 1914, *A.A.S.*, VI, 1914, p. 352). Ce qui avait été permis en 1916 par indult général, une fois rétablie la situation économique, ne pouvait plus être toléré.

La dernière guerre devait entraîner les mêmes difficultés que précédemment et c'est pourquoi la S.C. des Rites a renouvelé, par son décret du 13 mars 1942 (1), ses mesures antérieures et permis une dérogation au c. 1271. Elle rappelait son refus de concéder par indult général l'emploi de la lumière électrique et ses décisions anciennes; elle les motivait au passage : « ut nostrae fidei et caritatis symbolica significatio servetur et, iuxta indolem cultus, visibilis materiae destructio ». Elle concédait aux Ordinaires les mêmes pouvoirs qu'en 1916.

Le présent décret maintient en ce qui concerne la lampe du Saint-Sacrement ces règles dérogatoires, non pas à cause de la rareté de l'huile ou de la cire, mais à cause de leur prix trop élevé. On notera toutefois que les Ordinaires, dès que possible et suivant les circonstances de fait, devront tendre à faire reprendre l'observation de l'ancienne tradition.

Par ailleurs, le décret de 1942 avait aussi permis, tant que dureraient les difficultés du temps de guerre, la réduction du nombre des cierges requis pour les fonctions sacrées et le remplacement du luminaire de cire par un autre, même par la lumière électrique. C'était aux Ordinaires de juger de ce qui pouvait être admis prudemment.

On sait que les rubriques (Rub. Miss., *De defect.*, tit. X, n. 1) et de nombreux décrets de la S.C. des Rites affirment qu'on ne peut jamais célébrer sans lumière, exigent qu'aux messes basses ordinaires ou strictement privées deux cierges soient allumés, aux messes chantées sans diacre ni sous-diacre quatre cierges au moins, de même aux messes chantées de Requiem, aux messes solennelles avec diacre et sous-diacre six cierges, pour l'exposition solennelle du Saint-Sacrement avec l'ostensoir douze cierges. Tous ces cierges doivent être de cire, « saltem in maxima parte » en ce qui concerne au moins les cierges de la messe. Stéarine, pétrole et électricité ne pourraient tenir lieu de luminaire liturgique. Le décret actuel fixe maintenant le minimum obligatoire de cierges de cire : deux cierges pour la célébration de toute messe privée, quatre au moins pour une messe solennelle ou chantée, quatre pour l'exposition solennelle du Saint-Sacrement. Le reste du luminaire peut être de stéarine; on peut même employer la lumière électrique. Ici encore les Ordinaires jugeront de ce qu'il y a lieu de faire en vue de la reprise des anciennes règles.

A. D.

(1) *A.A.S.*, XXXIV, 1942, p. 112; *N.R.Th.*, 1945, p. 1210.

BIBLIOGRAPHIE

THEOLOGIE DOGMATIQUE

A. Hamman, O.F.M. — *La rédemption et l'histoire du monde.* Paris, « Alsatia », 1949, 20 × 15 cm., 150 p. Prix : 300 frs franç.

Situé entre le travail technique et l'ouvrage de piété, ce petit volume offre au public cultivé une étude d'ensemble sérieuse et nourrissante du mystère central de notre Foi. Se dégageant des controverses, l'auteur, légitimement soucieux des exigences et des préoccupations actuelles, s'efforce de présenter dans un enseignement vivant et compréhensif un aperçu synthétique de l'œuvre du Christ, solidement étayé sur la tradition scripturaire et largement ouvert aux nécessités de l'heure présente. Il y a fort bien réussi.

J. Gonsette, S. I.

L. Lercher, S. J. — *Institutiones theologiae dogmaticae.* Vol. IV/2 : *De mysterio Christi in sua plenitudine perenni II.* 1re et 2e parties, 3e édit. Innsbruck, F. Rauch, 1948-1949, 24 × 17 cm., 392 et 568 p. Prix : 29.70 et 43.56 S.

F. Dander, S. J. — *Summarium tractatus dogmatici : De Novissimis.* Ibidem, 1949, 24 × 16 cm., 28 p. Prix : 4.30 S.

F. Dander, S. J. — *Summarium tractatus dogmatici : De Christo Servatore.* Ibidem, 1949, 24 × 16 cm., 60 p. Prix : 8,40 S.

La 3e édition des « Institutions théologiques » du P. Lercher, commencée en 1939, poursuivie en 1942, s'achève en 1948 avec la publication de ces deux ouvrages. Leur titre général, un peu énigmatique, couvre le traité des sacrements « in genere », celui de chacun d'entre eux en particulier et celui des Fins dernières. La refonte et la mise à jour sont l'œuvre des PP. Umberg, Lackner et Dander. Tout concourt à faire de ces manuels un modèle du genre : bibliographie abondante et judicieusement mise à profit, sûreté de la doctrine, présentation sobre et pertinente des opinions d'école, excellence de la disposition typographique.

Le P. Dander a en outre édité à part des abrégés du « de Novissimis » et du « De Christo Servatore » qui suivent fidèlement les traités plus développés des « Institutiones » et qui constituent pour l'étudiant en mal d'examen ou le prêtre absorbé par le ministère de précieux aide-mémoire.

J. Gonsette, S. I.

S. M. Ragazzini, O.F.M.Conv. — *La divina maternità di Maria nel suo concetto teologico integrale.* Rome, via S. Teodoro 42, 1948, 23 × 16 cm., xx-260 p. Prix : 400 lires.

L'auteur nous présente une étude théologique de la Maternité divine de Marie, considérée sous tous ses aspects (historico-dogmatique, physiologique, moral, etc.) à la lumière des principes de l'école franciscaine. Il met surtout en relief la part active de la Vierge dans la formation de l'humanité du Christ et dans l'union hypostatique elle-même. En conséquence il admet une relation réelle de la Mère au Fils et une grâce propre de Maternité divine, consécration ontologique à Dieu, qui élève Marie à une participation intrinsèque à l'ordre de l'union hypostatique et qui est le terme premier de sa prédestination. Sur bien des points, on le voit, l'auteur s'écarte des positions thomistes, plus communément admises. Nous ne pouvons en faire la discussion ; qu'il nous suffise de dire que l'auteur appuie ses vues sur une argumentation digne d'être prise en considération par les théologiens.

E. Druwé, S. I.

Sainteté de Marie. Études mariales. Bulletin de la Société Française d'Études Mariales. 1947, 5e année. Paris, Vrin, 1948, 25 × 17 cm., 132 p.

La Société française d'études mariales a repris en septembre 1947 ses travaux, interrompus par la guerre : les rapports de ces journées de Chartres sont publiés dans ce cinquième volume du Bulletin. M. le Chanoine Jouassard, doyen de la Faculté de Théologie de Lyon, nous donne les résultats d'une enquête minutieuse de plusieurs années sur « le problème de la sainteté de Marie chez les Pères depuis les origines jusqu'au Concile d'Ephèse ». Il montre que l'idée de la Sainteté de Marie, telle qu'elle s'affirme à la fin de cette période (ne comportant encore qu'à l'état implicite son Immaculée Conception), est le terme d'un développement, dont la Virginité perpétuelle, appuyée elle-même sur la divine Maternité, constitue le principal chaînon. — Le R. P. Hitz, C.ss.R., défend d'une façon très nuancée « le sens marial du protévangile » : « Le même texte prophétique s'applique à Eve au sens littéral historique immédiat et à Marie supérieurement, parfaitement, au sens littéral plénier » (p. 82). — Sous le titre suggestif : « Le miroir marial de Chartres », le R. P. de Mahuet, S.M., fait voir comment la cathédrale chartraine déploie, dans les sculptures de ses portiques, dans ses verrières, dans son architecture même, toute la théologie mariale, au point de pouvoir être considérée comme « une personnification de Marie ». E. Druwé, S. I.

Vers le dogme de l'Assomption. Journées d'études mariales, Montréal, 12-15 août 1948. Montréal, Fides, 1948, 25 × 16 cm., XII-442 p. Prix : 4 $.

Parmi les nombreux congrès, consacrés en ces derniers temps à l'Assomption de la sainte Vierge, les journées d'études de Montréal prennent une place de choix. Une vingtaine de rapports (dont cinq en langue anglaise), dus à des spécialistes d'Europe et d'Amérique, étudient le problème, — clairement délimité par le R.P. L. Brien, S. I., — sous tous ses aspects : Ecriture Sainte, Tradition, Théologie. Les rapporteurs sont d'accord, à l'encontre de l'avis de M. Coppens, pour dire que l'Assomption est une vérité implicitement révélée (P.-E. Vadeboncœur, C.ss.R.), qu'il n'est donc pas nécessaire de trouver explicitement, soit dans l'Ecriture (A.-M. Malo, O.F.M.), soit dans les écrits patristiques des premiers siècles (F. Cayré, A.A.). Plusieurs croient devoir s'écarter de certaines positions prises par le P. Jugie dans son monumental ouvrage, p. ex. en ce qui concerne l'interprétation de *Apoc.,* XII (L. Poirier, O.F.M.), ou l'Immortalité de la Vierge (J.-M. Parent, O.P.). Le P. J.-F. Bonnefoy, O.F.M., pense qu'il faut baser l'argumentation théologique sur la prédestination de Marie, entendue au sens scotiste; mais plus scotiste que Scot lui-même, il veut écarter de la Mère du Christ tout *debitum,* ce qui nous paraît inconciliable avec le « intuitu meritorum Salvatoris » de la Définition de l'Immaculée Conception. — Signalons encore (en regrettant de ne pouvoir nous attarder davantage) le rapport de M. l'Abbé Bourque sur la liturgie, et celui du P. E. Longpré, O.F.M., sur l'école franciscaine. — Une double table alphabétique des noms et des matières clôt ce volume, dont au surplus la présentation typographique est au-dessus de tout éloge. E. Druwé, S. I.

J. F. Bonnefoy, O.F.M. — *Le mystère de Marie selon le Protévangile et l'Apocalypse.* Paris, Vrin, 1949, 23 × 14 cm., 192 p.

Etude exégétique, très fouillée, de *Gen.,* III, 15 et *Apoc.,* XII. Pour le « Protévangile » l'auteur, partisan de la polysémie, admet un double sens littéral : vis-à-vis du serpent-animal se place Eve et sa descendance, mais la lutte décisive contre le serpent-infernal doit être attribuée à Marie et à son divin Fils. Le premier sens est, par rapport au second, secondaire et symbolique (p. 37). Par contre, la Femme du chapitre XII de l'Apocalypse est, au sens littéral, « Marie et elle seule » (p. 101). Un appendice est consacré à la réfutation des interprétations ecclésiologiques de ce chapitre.

Laissant aux exégètes de métier la discussion de cette double interprétation, il nous faut cependant signaler chez l'auteur la tendance à lire, dans ces vieux textes, la réponse à des questions, qui ne se sont posées que bien plus tard. Ainsi *Gen.*, III, 15 « insinue que Marie ne se mêlera pas aux agitations de la vie active » (p. 74), « qu'elle n'a subi ni les tentations, ni les persécutions, ni la peine de mort » (p. 76), cette dernière exemption n'excluant du reste pas une mort purement naturelle (p. 80). « Le dogme de l'Immaculée Conception peut se déduire aussi de l'Apocalypse » (p. 140). Cela nous vaut certes un brillant exposé de la Mariologie presque tout entière, centré sur ces deux textes, mais il aurait fallu distinguer plus nettement entre ce qui relève de l'exégèse stricte, d'une part, et du développement dogmatique, voire de la méditation pieuse, d'autre part. E. Druwé, S. I.

Roczniki teologiczno-kanoniczne (Annales théologico-canoniques). Coll. Towarzystwo naukowe katolickiego Universitetu Lubelskiego (Société Scientifique de l'Université Catholique de Lublin). I. Lublin, 1949, 22 × 16 cm., 492 p.

L'Université Catholique de Lublin publie le premier volume des Annales théologico-canoniques. Ce travail collectif, qui paraîtra chaque année, est destiné surtout à répandre dans les pays étrangers comme en Pologne la connaissance des travaux scientifiques polonais en ce domaine. Une série d'articles méritent l'attention du lecteur, tant par leur actualité que par leur niveau et leur solide documentation. Nous remarquons entre autres : 1) Les fondements exégétiques d'interprétation mariale de la *Gen.*, III, 15, par le R. P. St. Stys, S. J.; 2) L'Assomption de la Très Sainte Vierge Marie comme vérité révélée dans la doctrine des Pères Grecs, par le R. P. L. Krupa, O.F.M.; 3) La responsabilité collective dans le droit pénal canonique polonais et international, par le R. P. M.-A. Myrcha; 4) L'origine du culte de la « Grande Mère » à la lumière des investigations récentes ethnologico-indologiques de « Sztaki », comparées avec l'examen de la culture préhistorique « Mohenjo-Daro », par le R. P. Ed. Bulanda, S. J. Chaque article est suivi d'un résumé en latin. Dans les « Miscellanea », nous trouvons un aperçu sur les *Acta Apostolicae Sedis* et un Conspectus de la littérature théologique sur l'Orient chrétien (orthodoxe) pour les années 1939-47. Fr. Kowalczuk, S. I.

THEOLOGIE PROTESTANTE ET ANGLICANE

*Karl Barth. — *Die kirchliche Dogmatik*, III, *Die Lehre von der Schöpfung*, 2. Zurich, Evangelischer Verlag, A.G. Zollikon, 1948, 26 × 18 cm., x-800 p. Prix : broché : 31,50 frs suisses; relié : 35 frs suisses.

La première partie du tome troisième de la Dogmatik avait pour objet l'activité créatrice et la création en général, *Das Werk der Schöpfung*. Cette seconde partie s'intitule : *Das Geschöpf*, La créature. En fait, Barth nous livre ici son Anthropologie. De la part d'un théologien protestant plus ou moins teinté de barthisme, nous voulons dire de E. Brunner, nous avions déjà un traité de théologie chrétienne sur l'homme : *Der Mensch im Widerspruch* (1941[3]). L'anthropologie barthienne se distingue de cette devancière par bien des traits, mais surtout par son caractère rigoureusement et systématiquement christocentrique.

En cela, cette nouvelle partie de sa Dogmatik ne fait que rester fidèle à l'inspiration de l'ouvrage dans son ensemble, suivant laquelle le Christ est le centre obligé de toute la perspective chrétienne. Quand la théologie traite de

---

* Les ouvrages de sujet religieux écrits par des auteurs non catholiques sont marqués d'un astérisque.

Dieu, elle ne peut pas en appeler d'abord à un concept philosophique de son objet, pour en déterminer ensuite, à la lumière de l'Ecriture, les attributs proprement révélés : bien plutôt, doit-elle le voir immédiatement dans le Christ, comme le Seigneur qui, en lui, a conclu alliance avec l'homme et se manifeste en cette alliance; pareillement, quand elle traite de l'homme, elle n'accepte pas, au point de départ, une définition de notre nature, elle ne considère pas même le genre humain pris comme tout et dans son histoire : d'emblée elle interroge Jésus-Christ : c'est en lui seulement que se manifeste et notre véritable essence et notre destin.

Ce programme, déjà arrêté dans Dogm. II, 2 (voir p. 58), et dessiné ici en lignes plus fermes dans un paragraphe : « L'homme comme objet de connaissance théologique » (pp. 20-63) est exécuté en quatre parties majeures : l'homme comme créature de Dieu (pp. 64-241) ; l'homme dans sa vocation à l'alliance avec Dieu (pp. 242-390) ; l'âme et le corps de l'homme (pp. 391-523) ; l'homme dans son temps (pp. 524-780).

Il n'est pas question que nous présentions même en abrégé ces vues que leur auteur expose en des dissertations d'ailleurs prolixes et démesurées. Bornons-nous à cette indication majeure : L'essence de l'homme, nous dit Barth, doit se définir par sa destination (Bestimmung), par sa vocation : or celle-ci éclate aux yeux dans la réalité qu'est Jésus-Christ : là nous apprenons que notre destin est d'être avec Dieu, de contracter alliance avec lui, de devenir son partenaire (Bundgenoss) ; toutes les autres déterminations de l'homme, et nommément celles d'esprit, d'âme et de corps, se fondent sur cette détermination première et s'expliquent à partir d'elle (p. 161).

Toutefois, si sa destination est celle-là, en fait, l'homme est sur la terre et fait partie du cosmos, et dès lors une question vient à l'esprit : y a-t-il un rapport interne de cette réalité cosmique de l'homme avec sa vocation à la vie en Dieu ? Ici, nous attirons l'attention du lecteur sur ce point : à cette question, la réponse de Barth dans le Römerbrief était résolument négative. Aujourd'hui, le refus barthien de valoriser l'homme de la chute est plus nuancé : certes, le péché a creusé un abîme de l'homme à Dieu : l'homme du cosmos a manqué à ce point à sa destination que l'Ecriture l'oppose simplement et sans restriction comme l'homme terrestre à l'homme céleste. Et néanmoins le péché n'a pas altéré l'essence de l'homme : dans le cosmos, celui-ci demeure un être auquel la destination à la vie céleste appartient en propre et qu'elle qualifie intrinsèquement (ainsi croyons-nous devoir comprendre la p. 245 : eigentümlich). Il y a donc de l'homme terrestre à l'homme céleste une authentique continuité : elle est cachée, sans doute, mais elle n'est pas détruite. En d'autres termes : dans l'homme pécheur, subsiste une image de Dieu. En quoi consiste cette image : Barth nous dit plus loin qu'il faut la voir dans la relation du Ich und Du, et plus particulièrement dans l'union de l'homme et de la femme : c'est par cette union que l'essence de l'homme reflète un Dieu dont nous savons qu'il est, en soi, dialogue et trinité. Pages d'un grand intérêt et qu'il faut lire à la suite de Dogm. III, 1, pp. 208-214 et pp. 329-357, où le thème de l'homme et de la femme était déjà traité. Mais ce qu'il nous suffira de noter ici, c'est que, de toutes manières, Barth se voit contraint aujourd'hui de tempérer son radicalisme d'autrefois et de proposer de l'homme à Dieu l'idée d'une analogie beaucoup moins éloignée qu'il ne veut l'avouer de l'analogia entis.

L. Malevez, S. I.

*K. Barth. — *Dogmatik im Grundriss.* Zollikon-Zurich, Evangelischer Verlag, 1947, 23 × 15 cm., 184 p.

Ce n'est pas la première fois que Barth nous donne une « Dogmatique en esquisse » ; le petit ouvrage *Credo* (1935), commentaire du Symbole des Apôtres, se présentait comme tel; et pareillement, l'œuvre *Gotteserkenntnis und Gottesdienst* (1938) parue en traduction française sous le titre *Connaître Dieu et le servir* (1945) pouvait, en raison de sa forme même (20 conférences sur les articles de la confession de foi écossaise de 1560), s'interpréter comme un exposé de la doctrine chrétienne en abrégé; enfin, *la Confession de la Foi de l'Eglise,* explication du Symbole des Apôtres, d'après le catéchisme de Calvin,

parue en 1943, dans les Cahiers théologiques de l'actualité protestante. L'œuvre présente, recueil de conférences faites à l'Université de Bonn, ne tranche guère sur ces devancières, et l'auteur lui-même a la loyauté de nous dire qu'elle n'apporte rien de substantiellement nouveau par rapport à la dernière nommée; au surplus, il avertit que le texte, sténographié par des auditeurs, manque ici et là de précision. On se gardera également d'y chercher un résumé de la grande Dogmatique et encore moins une anticipation abrégée des volumes que celle-ci doit encore nous fournir dans l'avenir; les sujets traités ici de préférence et in extenso sont ceux auxquels nous a habitués la *Dogmatik* : la foi, Dieu, le Créateur, Jésus-Christ; hélas, depuis le Römerbrief, Barth n'a plus vraiment repris sa conception du péché, et nous restons incertains sur l'état présent de sa pensée sur ce point : cette esquisse ne nous éclaire pas davantage, pas plus que ses deux pages sur la résurrection de la chair et la vie éternelle ne nous informent sur son eschatologie actuelle. L. Malevez, S. I.

*K. Barth. — *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert.* Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte. Zollikon-Zurich, Evangelischer Verlag, 1947, 25 × 18 cm., 612 p.

Le titre de cet ouvrage et la date de sa parution donneraient à penser que Barth se serait découvert récemment une vocation d'historien. Mais il n'en est rien, et lui-même ne veut pas nous en faire accroire. Tout d'abord, ces études sont relativement anciennes : leur texte en a été arrêté dès 1939, et leur publication retardée pour diverses raisons. Et ensuite, elles ne prétendent pas retracer l'histoire des doctrines, leur naissance, leur formation, leurs vicissitudes : elles se bornent à nous offrir des monographies de théologiens et d'écrivains religieux, d'ailleurs arbitrairement choisis : encore, ont-elles été composées directement à partir des ouvrages de ces écrivains, et sans le moindre recours apparent à tant d'études antérieures sur leur vie et leur pensée; c'est ainsi que Barth nous donne ici 50 pages sur la pensée religieuse de J. J. Rousseau, sans paraître se douter que le sujet a été magistralement traité avant lui, par exemple par M. Pierre-Maurice Masson, dans son ouvrage, *La Religion de J. J. Rousseau.* Même splendide ignorance de la « littérature » relative à Kant, à Hegel, à tous les autres. Dans ces conditions, il nous est difficile de le croire préparé pour écrire une histoire des idées, et même pour interpréter exactement les doctrines. Mais sans doute Barth estime-t-il qu'il garantit par là l'originalité de sa réaction aux textes, et à défaut d'une histoire, il espère fournir aux lecteurs quelques notations stimulatrices (Anregungen).

La préhistoire (*Vorgeschichte*) dont il est question dans le titre désigne le XVIII[e] siècle. Barth aurait voulu y comprendre Goethe, il a dû y renoncer : mais nous avons les grands noms de Rousseau, Lessing, Kant, Herder, Novalis et Hegel; à elle seule, cette Vorgeschichte prend plus de la moitié de l'ouvrage.

L'histoire proprement dite s'ouvre, comme il se devait, avec Schleiermacher, et en passant par des écrivains de classe très inégale, elle se termine avec Ritschl, sans aller jusqu'à Troeltsch, comme l'auteur l'eût souhaité. Et voici l'esprit dans lequel elle est écrite : elle voudrait susciter, chez les jeunes théologiens protestants, une bienveillance intelligente, trop souvent absente, pour les théologiens d'hier et d'avant-hier; non qu'elle les invite à fermer les yeux sur les limites, les faiblesses et même les fautes trop certaines; Barth lui-même a écrit naguère quelque part que Schleiermacher était un « mauvais maître »; or, dans l'étude qu'il lui consacre ici, le jugement, pour être respectueux et modéré dans la forme, n'en garde pas moins, pour le fond, la même sévérité : pour Schleiermacher la conscience religieuse de l'homme devenait, en fait comme en droit, le thème unique de la théologie; par là, il enlevait sa souveraineté à la Parole objective : altération si grave de la théologie protestante qu'elle n'était rien de moins que sa destruction (pp. 422-424). Et néanmoins, malgré cette sévérité, Barth invite ses lecteurs à une patience généreuse et chrétienne : souvenez-vous, dit-il au théologien d'aujourd'hui, qu'après tout Dieu prononce son jugement sur tout ce qui est chair; ce jugement

atteint donc vos œuvres aussi; elles également souffrent de faiblesses et de fautes qui seront un jour manifestées. Dans cette pensée, vous serez capable de justice historique.

L. Malevez, S. I.

*K. Barth. — *La doctrine ecclésiastique du baptême.* Extrait des Cahiers Bibliques de « Foi et vie », 139 Bd Montparnasse, Paris, 22 × 14 cm., 50 p.

Le texte original allemand de cet opuscule, *Die kirchliche Lehre von der Taufe,* a paru en 1943. Il a suscité de nombreuses discussions, et il a été pris à partie, courtoisement mais fermement, par le théologien protestant O. Cullmann, dans son étude *Le Baptême des Enfants et la doctrine biblique du baptême* (Cahiers théologiques de l'actualité protestante, n^os^ 19, 20, Neuchâtel, 1949). En bref, sa thèse majeure est celle-ci : Toute la force causative du salut réside dans la croix et dans la résurrection du Christ : sorte de baptême collectif décisif qui a été accompli pour tous les hommes au Calvaire. Dès lors, l'acte baptismal particulier n'a aucune vertu causative de salut; il ne cause pas la participation à la mort et à la résurrection du Christ, il se borne à la notifier; il n'est qu'un « faire part » de salut donné à celui qui est baptisé. En conséquence, pas de baptême possible sans la foi, celle-ci étant l'acceptation du « faire part », la condition *sine qua non* de la « notification » qu'est le baptême; et en conséquence aussi, illégitimité du baptême des enfants.

Thèse absolument arbitraire. Il est pénible pour Barth de s'entendre dire par Cullmann que sa conception « constitue un manque de soumission à l'Ecriture Sainte » (O. Cullmann, *op. cit.,* p. 29). « Parmi les textes néo-testamentaires parlant du baptême..., il ne s'en trouve aucun pour lequel l'événement essentiel de l'acte baptismal serait la communication cognitive de l'œuvre salvatrice du Christ, la *cognitio,* comme le veut K. Barth » (p. 26). En quoi donc, positivement, consiste, selon l'Ecriture, l'essence de l'acte baptismal ? Cullmann répond justement : « L'événement essentiel de l'acte baptismal, c'est l'aggrégation au corps du Christ. Dieu incorpore et ne donne pas seulement un renseignement sur cette incorporation », ce qui revient à reconnaître au baptême une force *causative* de salut (p. 27) : le baptême applique à l'individu les fruits obtenus par la mort du Christ pour l'humanité tout entière. Et plus loin, Cullmann écrit : « Chaque fois qu'un membre est ajouté (par le baptême) à l'Eglise, il nous rappelle que l'histoire du salut se poursuit dans le présent » : énoncé dont la signification profonde rejoindrait d'assez près les conceptions de Dom Casel sur les sacrements, en préparant une sorte de doctrine mystérique du baptême, bien éloignée de la platitude proposée ici par Barth.

Il est certain que ce dernier — et c'est encore Cullmann qui l'insinue — a été égaré, en cette affaire, par sa passion anti-romaine. Cette passion, aggravée ici jusqu'à la hargne, lui a dicté des mots saugrenus : « Hitler et Staline, Mussolini *et le Pape* eux-mêmes se trouvent placés sous ce signe (du baptême) » (p. 46). Mais surtout, elle l'a aveuglé sur le sens de la doctrine catholique. Il écrit : « Il (le baptisé) peut se ravir à lui-même la vie que Dieu lui a donnée » (p. 46). Fort bien : pour un catholique, cela signifie qu'un baptisé peut rendre son baptême infructueux. Mais d'autre part, Barth écrit encore : « A la différence de tous les non-baptisés, il (le baptisé) est *en tout cas* — qu'il y pense ou non, qu'il en tienne compte ou non, qu'il lui fasse honneur ou non — marqué par ce signe, formé selon cette image » (*ibid.*). Fort bien encore : pour un catholique cela signifie que le baptême peut être tout à la fois valide et infructueux, valide en cela qu'il le *marque du signe* nommé caractère. Aussi, quand avant cela, nous entendons Barth s'évertuer à ridiculiser la doctrine catholique du caractère (p. 45), il nous faut bien, faute de pouvoir suspecter sa bonne foi, ou le déclarer en contradiction avec soi-même, ou dénoncer son incompréhension totale de la doctrine qu'il accable de ses coups.

L. Malevez, S. I.

*W. F. Flemington. — *The New Testament Doctrine of Baptism.* Londres, S.P.C.K., 1948, 25 × 16 cm., x-160 p. Prix : 10/6 d.

Les divergences de pratique baptismale constatées dans les communions anglicane, luthérienne et calviniste, ont ramené l'attention de celles-ci sur les fondements théologiques du baptême et spécialement sur ses fondements scripturaires qui constituent pour ces communions la règle suprême de la croyance. M. Flemington, à son tour, s'efforce par une patiente étude des textes néo-testamentaires de dégager la signification du rite baptismal des premières communautés chrétiennes. Parmi les nombreux travaux consacrés à cette question, celui-ci nous paraît un des meilleurs : érudition étendue qui sait rester discrète, exégèse solide et avertie, clarté de l'exposition, et, par-dessus tout, jugement sobre et nuancé qui dans chaque détail tient compte de l'ensemble et, tout en se gardant des outrances, n'hésite pas à proposer des vues synthétiques qui se recommandent par leur équilibre. N'y cherchons toutefois pas plus que ce que l'auteur n'est à même de nous donner dans les limites qu'il s'impose; le baptême en effet n'est qu'un instrument de vie divine; sa pleine et entière signification ne peut apparaître qu'à la lumière d'une théologie du péché, qu'il détruit, et de la grâce, qu'il confère.

Un dernier chapitre est consacré au problème du baptême des enfants; l'existence de ce dernier dès les temps apostoliques est parfaitement mise en lumière par de nombreux indices convergents; l'auteur est beaucoup moins heureux par contre quand il tâche d'en montrer le sens et la valeur en transposant à son sujet les affirmations scripturaires qui ont directement trait au baptême des adultes; l'étude de la tradition des premiers siècles, dont M. Flemington dans sa préface reconnaît la nécessité, fournit une transposition autrement satisfaisante en parfait accord avec l'Ecriture et l'ensemble des vérités chrétiennes. Cette réserve faite et compte tenu de l'ambiguïté que ce dernier chapitre projette sur ceux qui le précèdent, l'ouvrage mérite une lecture attentive et rendra les plus grands services. J. Gonsette, S.I.

*O. Cullmann. — *Christ et le temps*. Coll. Série théologique de l'actualité protestante. Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1947, 24 × 16 cm., 184 p. Prix : 7,50 frs suisses.

L'édition allemande originale de cet ouvrage a fait l'objet d'une note, publiée dans la Nouvelle Revue Théologique, en novembre 1947, pp. 973-975. Cette note, du P. Roger Mols, nous paraît avoir rendu si heureusement le sens du livre que nous pouvons nous borner ici à y renvoyer. Disons seulement que ce texte français paraît sans nom de traducteur : ce qui donne à penser que l'auteur lui-même assume la responsabilité de cette traduction : s'il en est ainsi, cette version française a la même autorité que l'original allemand. C'est dire aussi qu'elle ne modifie en rien ce dernier : l'auteur n'a pas cru, sans doute, devoir tenir compte des critiques qui lui furent faites, en particulier contre sa conception de l'éternité selon la Bible (critiques partiellement reproduites par nous dans cette revue, février 1949, pp. 131-133), omission que nous ne pouvons que regretter. L. Malevez, S. I.

*E. Brunner. — *Dogmatik*. Band I. *Die christliche Lehre von Gott*. Zürich, Zwingli-Verlag, 1946, 22 × 15 cm., XII-392 p. Prix : 14,50 frs suisses broché, 16,50 frs relié.

Par ses monographies sur le Médiateur, sur l'anthropologie chrétienne, sur la révélation et la foi, le Prof. E. Brunner s'est progressivement préparé à une œuvre d'ensemble sur la Dogmatique chrétienne. Moins monumentale que l'ouvrage de Karl Barth, elle s'achèvera en trois ou quatre volumes : c'est le premier qui nous est offert ici.

Il traite sobrement des sujets suivants : les *prolégomènes* désignent le fondement et la tâche de la dogmatique, et c'est là, faut-il le dire, que l'auteur reprend la question de la « norme de la doctrine chrétienne ». Dans la seconde partie, il aborde immédiatement le problème de « l'essence de Dieu et de ses propriétés » : bibliquement, l'essence de Dieu se reflète, en notre pensée, dans les notions de Dieu-Seigneur, de Dieu-Saint, et d'Amour subsistant; quant

au Dieu-trine, d'après Brunner, il n'appartient pas au contenu de la foi apostolique; et même il n'est guère qu'une doctrine élaborée par la réflexion théologique, sous des influences partiellement étrangères à l'Ecriture (p. 254), pour la défense du cœur de la foi chrétienne, qui est la croyance au Christ-Sauveur (p. 214). Les seuls attributs divins que révèle la Bible sont : la toute-puissance, l'omniscience, l'éternité, la fidélité et la justice, la sagesse et la gloire. Une dernière section consacrée à la volonté de Dieu expose les vues bibliques sur l'élection divine et repose le problème de la double prédestination. Chemin faisant, dans une série de notes et d'appendices, le lecteur rencontre quelques thèmes majeurs de la théologie protestante contemporaine : Théologie et dogmatique, le problème de la théologie naturelle, l'idée de Dieu chez les philosophes, la doctrine de l'élection chez K. Barth, etc.

Le théologien catholique fera son profit d'une œuvre très attentive à se présenter comme une théologie rigoureusement biblique. Mais il notera ce trait : dans son souci de pureté et de fidélité aux données scripturaires, l'auteur s'applique à purifier les concepts chrétiens de Dieu de toutes les contaminations philosophiques. Selon lui, il va de soi que l'esprit grec, dans sa rencontre avec les notions chrétiennes, n'a pu que corrompre celles-ci, et faire dévier les orientations de la foi primitive. Axiome plus sous-entendu qu'énoncé, à la base duquel se dissimule le « dogme » protestant fondamental de la cécité totale de la raison naturelle : « tombée de Dieu », elle est impuissante à le concevoir encore avec vérité : historiquement donc, la raison grecque, appliquée à penser l'absolu, n'a pu, dans son effort, déterminer aucune note prédicable du Dieu de la révélation. Mais, précisément, cet axiome sur la corruption totale de la raison démontre sa fausseté par son impuissance même à s'appliquer jusqu'au bout : pour ne prendre qu'un exemple, Brunner repousse la conception de Cullmann sur l'éternité biblique (p. 287 n. 1), pour faire sienne une notion d'éternité qui est celle d'une transcendance sur le temps (p. 285); mais il serait aisé de montrer qu'une telle notion, si biblique qu'elle soit implicitement, n'a réussi à se dégager et à s'énoncer que sous l'influence, heureuse ici, de l'esprit grec. On aura beau faire, on ne réussira plus à construire un traité chrétien de Dieu sans s'aider de quelques apports de la théologie naturelle.

L. Malevez, S. I.

*H. Lindström. — *Wesley and Sanctification.* A Study in the Doctrine of Salvation. Stockholm. Nya Bokförlage Aktiebolaget, 1946, XVI-228 p.

Les auteurs qui ont étudié la doctrine de John Wesley ont toujours éprouvé quelque peine à concilier sa théorie de la justification par la foi seule avec celle de la sanctification qui inclut l'obéissance et les œuvres, et leurs conclusions sont assez divergentes. Harald Lindström reprend à son tour le problème. Il s'attache à analyser les notions wesleyennes de péché, d'amour, de rédemption et de salut afin d'arriver à déterminer plus exactement la nature profonde et la fonction précise de la sanctification dans l'ensemble de la doctrine. En particulier il estime devoir distinguer chez Wesley une double justification, l'une initiale où l'insistance est mise sur la gratuité pure du don divin, l'autre eschatologique où la sanctification humaine intervient à titre de condition, sinon de mérite. Et comme la justification finale est le but ultime du chrétien, le désir et l'effort et les œuvres de l'homme qui s'y prépare retrouvent dans la doctrine de Wesley l'importance à laquelle il fallait s'attendre chez un réformateur religieux dont le but est avant tout pratique.

J. Gonsette, S. I.

*J. W. C. Wand. — *The Anglican Communion.* A survey. Oxford University Press, Londres, Geoffrey Cumberledge, 1948, 22 × 14 cm., XIV-356 p. Prix : 18/—.

Dans son livre « Christian History in the making » Mc Leod Campbell retraçait l'histoire de la formation de la Communion anglicane. Ce livre, publié sous la direction de l'évêque de Londres, en est le complément. Il nous décrit

l'état actuel des différentes églises qui font partie de cette Communion: Ces églises, couvrant aujourd'hui le monde et unies entre elles par des liens assez lâches tels que l'attachement au Prayer-Book et la Conférence de Lambeth, présentent une extrême variété d'organisation, de discipline et même de composantes doctrinales. Chacune d'entre elles nous est ici présentée avec sa structure propre, ses tendances internes et ses méthodes d'apostolat. Sans être exhaustives, les différentes études qui composent cet ouvrage permettront désormais de se faire une idée suffisamment claire et pertinente de l'anglicanisme, de son extension et de sa vitalité. J. Gonsette, S. I.

**Acts of the convocations of Canterbury and York.* Edités par A. F. Smethurst et H. R. Wilson. Londres, S.P.C.K., 1948, 22 × 14 cm., 140 p. Prix : 7/6.

Les « Convocations » des provinces ecclésiastiques de Cantorbéry et d'York constituent la plus haute autorité spirituelle de l'Eglise d'Angleterre et sont le seul organisme dont les décisions soient impératives pour les fidèles anglicans. Ce volume contient les plus importantes des décisions prises dans ces assemblées de 1921 à 1947. Il est indispensable à ceux qui désirent connaître avec certitude la position officielle de l'Anglicanisme sur les questions actuelles, entre autres sur le mariage, le nouveau Prayer-Book, les communautés religieuses, etc. J. G.

*P. Lestringant. — *Le ministère catéchétique de l'Eglise.* Esquisse théorique et pratique. Paris, Edit. « Je sers », 1945, 22 × 14 cm., 268 p. Prix : 120 frs franç.

Ce livre, écrit par un Professeur à la Faculté libre de théologie protestante de Paris, est à la fois une étude historique et un traité pratique. Il propose tout d'abord une étude de l'évolution du catéchuménat depuis les origines de l'Eglise jusqu'à la Réforme inclusivement. L'auteur examine ensuite quels nouveaux problèmes notre époque nous impose. La majeure partie du volume est consacrée à l'examen des caractères qui doivent marquer la formation chrétienne donnée aux jeunes chrétiens d'aujourd'hui. Cette formation sera diverse selon les catégories de disciples, progressive au cours de la croissance et active, c'est-à-dire qu'elle sera l'œuvre du maître et du disciple. Elle ne sera pas uniquement un enseignement mais une introduction à la participation par l'engagement personnel et la prière au mystère chrétien.
P. Ranwez, S. I.

THEOLOGIE MORALE

D. Prümmer, O.P. — *Vademecum theologiae moralis in usum examinandorum et confessariorum.* 6e édit. Fribourg-en-Br., Herder, 1947, 18 × 11 cm., xxiv-586 p.

Ce Vademecum, dont voici la 6e éd., est bien connu pour son texte rationnellement et positivement ordonné selon la Somme et les vertus, sérieusement motivé malgré la brièveté, pratique cependant et évitant le système dans les applications. Un résumé qui est cependant une œuvre de pensée. Adaptation à des cas actuels. Les documents récents sont insérés dans le texte et en appendice, auquel le texte renvoie. René Carpentier, S. I.

J. Leclercq. — *Le mariage chrétien.* Coll. Cahiers de la Revue Nouvelle ; Tournai, Casterman, 1947, 20 × 14 cm., 214 p. Prix : 60 frs.

Présenté comme une préparation au mariage et destiné à des chrétiens, nous avons ici un livre de doctrine, dont les chapitres étudient soit une des réalités

essentielles du mariage : le sacrement, l'amour conjugal, l'amour affectif et charnel, les enfants, soit la spiritualité conjugale et familiale. Mais c'est avant tout un livre concret, qui excelle à montrer ces réalités sous leur aspect le plus vécu, le plus pratique. Livre d'idéal certes, mais toujours raisonnable, pondéré, directement utilisable, parce qu'il est vrai et rempli d'expérience. Les époux et futurs époux goûteront à le lire un sentiment de sécurité, parce que, si la peinture est belle, elle est avant tout entièrement sincère

René Carpentier, S. I.

E. Boissard. — *Questions théologiques sur le mariage.* Paris, Edit. du Cerf, 1948, 23 × 15 cm., 136 p. Prix : 160 frs franç.

Cette théologie du mariage mérite d'être largement diffusée parmi les clercs et les laïques. Elle met au point avec clarté et pondération, en termes parfaitement accessibles, les questions les plus agitées dans les dernières décades, précise beaucoup d'idées et d'expressions que l'on trouve exagérées ou poétisées dans l'irréel en nombre d'ouvrages, résoud les problèmes les plus pratiques pour les époux chrétiens. R. Carpentier, S. I.

A. Janssen. — *Schaamtegevoel en zedigheid.* Coll. Bibliotheca Mechliniensis, 2e série, n° 1. Louvain, Nauwelaerts, 1948, 20 × 13 cm., 130 p. Prix : 48 fr.

La pudeur instinctive est d'abord étudiée en général, dans son double aspect, social et psychologique, crainte de perdre l'estime pour la valeur personnelle, effort pour cacher à autrui ce qui est plus intime et plus personnel en nous. Abordant ensuite la pudeur dans le domaine sexuel, l'auteur énumère les fausses interprétations, qui ont été proposées, de sa nature et de son origine, avant d'y montrer un phénomène hautement naturel, qui comprend le double sentiment de la dignité personnelle et de la dignité du corps en tant qu'intimement uni à l'âme. La pudeur est l'effort spontané qui freine très heureusement le don sexuel de soi. Comme tel il ne peut exister chez l'animal, mais il est universel chez l'homme, tandis que ses expressions secondaires sont très variables, selon les personnes, les milieux, les époques. Démontrées par une saine phénoménologie, qui tient compte des faits constatés dans les divers peuples, ces vues s'accordent parfaitement avec la notion scripturaire de la pudeur, qui nous est livrée dans les premières pages de la Bible. Enfin la pudeur instinctive, réglée par la raison et voulue avec constance, donne naissance à la pudeur-vertu, protectrice de la chasteté sans en être vraiment distincte. Toute cette doctrine est basée sur une foule de notations psychologiques concrètes et fait naître de nombreuses suggestions dans l'ordre de la morale et de l'éducation. René Carpentier, S. I.

A. Ricaud, O.P. — *La vie est sacrée.* Bruges, Desclée De Brouwer, 1948, 19 × 12 cm., 304 p. Prix : 75 frs belges.

L'auteur a réuni diverses questions de morale qui ont trait à la sauvegarde de la vie corporelle, à sa naissance, à sa transmission, puis à l'administration du baptême en cas d'urgence. Il vise le grand public intellectuel, généralement trop peu instruit de ces matières. Il intéressera spécialement médecins, infirmières, sages-femmes et naturellement les époux. Il rencontre nombre d'objections que l'on entend soulever contre les préceptes de la morale. Il s'appuie sur les décisions du Saint-Siège et ne croit pas ainsi diminuer l'utilité de son livre auprès des lecteurs incroyants, qui reconnaîtront du moins en l'Eglise la technicienne du spirituel et du moral. La langue est vigoureuse et simple, visant à dire toujours clairement l'obligatoire et le défendu. Cette qualité entraîne parfois quelque rigidité dans l'expression, dans l'une ou l'autre interprétation sans doute trop absolue d'un texte romain, dans l'incompréhension trop absolue d'auteurs, même de grande valeur, dans une argumentation trop facilement victorieuse. L'auteur est certainement trop sévère au n° 53, en

énumérant tous ceux qui encourent l'excommunication pour délit d'avortement et il nous semble contredire le can. 2231 qui ne permet pas par ex. d'étendre la peine à ceux que nomme le § 6 du can. 2209. De même n° 147, le confesseur ne doit interroger sur l'onanisme conjugal que s'il a un indice positif pour croire que le pénitent n'a pas accusé ce péché. Telle est la doctrine commune, surtout depuis l'Instruction pour les confesseurs en matière de 6e commandement. Pour finir, un beau chapitre sur l'éminente dignité des mères et deux documents — entre autres — sur la démographie française. Enfin une bonne bibliographie. René Carpentier, S. I.

J. Lhermitte, Dr. J. Boutonier, M. Nédoncelle et Vérine. — *Réflexions sur la psychanalyse.* Coll. L'Éducation familiale nouvelle, n° 6. Paris, Bloud et Gay, 1949, 19 × 12 cm., 192 p. Prix : 225 frs franç.

Ces études d'inégale importance, intéressantes pour tous les directeurs d'âmes, décrivent, d'un point de vue largement catholique, l'état actuel des questions posées par la psychanalyse : ce qu'on peut dire de sa nature, de sa portée thérapeutique, des relations de la morale et de la religion avec elle, de la narcoanalyse. Un dernier article, que l'on voudrait faire lire à tous les parents, leur montre leur rôle, qui peut être catastrophique et est toujours essentiel, dans la formation de l'inconscient. R. Carpentier, S. I.

Coll. « Centre d'études Laënnec ». Paris, Lethielleux, 1948, 19 × 12 cm.

R. Savatier. — *La responsabilité médicale,* 86 p. Prix : 120 frs franç.

M. Riquet. — *La castration,* 62 p. Prix : 90 frs franç.

1. Les responsabilités nouvelles du médecin, créées par les progrès incessants de son pouvoir sur le corps et l'âme de l'homme, sur la famille, sur la race sont étudiées ici par un professeur de droit — qui se révèle tout autant moraliste — 1) dans le contrat médical, 2) dans la technique médicale, 3) par rapport à la société. Cette brochure substantielle, nourrie de jurisprudence, intéressera vivement les médecins qui veulent « que les sciences de la vie ne s'enivrent pas au point d'oublier leur subordination aux sciences de l'homme ».

2. Après un historique du sujet, le théologien expose l'attitude du christianisme catholique à l'égard de la castration, les effets psycho-physiques qu'elle entraîne, les règles morales qui la concernent. R. Carpentier, S. I.

A. Chanson. — *Pour mieux confesser.* Arras, Brunet, 1948, 23 × 14 cm., 320 p.

Pour bien confesser, il faut, avec la grâce de Dieu et un zèle sans bornes, la connaissance parfaite des devoirs objectifs de la conscience et la capacité aussi développée que possible d'appliquer sur le champ cette connaissance aux cas particuliers, c'est-à-dire à des situations diverses et à des psychologies qui dépendent de l'âge, du sexe, du caractère, de la santé, de l'état, des occupations, des tentations, des dispositions plus ou moins avancées. Au moment même, le confesseur, oubliant la complication des livres, agira au concret selon son acquis. Ce livre où la science se présente toujours en applications pratiques, l'aidera beaucoup à s'éclairer, à se préparer, à se corriger, à améliorer ses conseils et sa direction. René Carpentier, S. I.

S. Alfonso Maria de Liguori. — *Pratica del confessore per ben esercitare il suo ministerio.* Edité par G. Pistoni. Modène, Can. G. Pistoni, Séminaire, 1948, 17 × 11 cm., xviii-324 p. Prix : 400 lires.

Réédition sous un format commode d'un des livres les plus précieux du saint Docteur, livre de science avant tout pratique, débordant de charité et de zèle, sur le quadruple office du confesseur en face des diverses espèces de pénitents, spécialement les moribonds, sans oublier la direction dans les voies de la perfection, de l'oraison et de la contemplation.

R. Carpentier, S. I.

**Artificial Human Insemination.* The Report of a Commission appointed by his Grace the Archbishop of Canterbury. Londres, S.P.C.K., 1948, 21 × 14 cm., 70 p. Prix : 2s. 6d.

Cette commission formée de membres du clergé anglican et de laïques devait « considérer la pratique de l'insémination artificielle humaine, spécialement dans ses incidences théologiques, morales, sociales, psychologiques et en référer à l'archevêque » de Cantorbéry. Le présent rapport suit ce plan en y ajoutant les détails techniques indispensables, quelques pages historiques, un chapitre sur l'aspect légal. Les conclusions théologiques pourront passer pour représenter la position actuelle de l'Eglise anglicane. La commission les résume dans les trois points suivants : 1) L'insémination artificielle, qui se présente comme la suite des rapports normaux entre époux, ou de l'essai de ces rapports, peut se justifier. (Aucune restriction, comme on le voit, pour le cas d'« impuissance », empêchement naturel au mariage, selon l'Eglise catholique. Aucune indication quant à la manière dont l'insémination artificielle « suit » les rapports normaux). — 2) Tous les membres de la commission, sauf un, admettent de plus que, si le procédé justifié ci-dessus est inapplicable ou inefficace, toute autre méthode d'insémination par le semen de l'époux est légitime, même s'il faut se procurer ce semen par masturbation, laquelle, dit le texte, étant dirigée vers la fin procréative du mariage, peut se justifier (Position inacceptable pour le moraliste catholique).
— 3) La commission, sauf un autre membre, rejette absolument l'insémination artificielle par donneur étranger au mariage, laquelle, affirme le texte, implique la rupture du mariage. De plus elle souhaite, devant les graves dommages entraînés par cette pratique, que la loi en fasse un délit qualifié. — Une note finale du membre qui s'est opposé à ces dernières condamnations, le Rev. Matthews, Doyen de St Paul, expose son point de vue et reproche à la commission d'en rester à une « vue statique », non évolutive, de la nature et de la société, c'est-à-dire de la famille elle-même !

René Carpentier, S. I.

LITURGIE

J. A. Jungmann, S. J. — *Missarum sollemnia.* Eine genetische Erklärung der römische Messe. Tome I : *Messe in Wandel der Jahrhunderte. Messe und Kirchliche Gemeinschaft. Vormesse.* Tome II : *Opfermesse.* Vienne, Herder, 1948, 24 × 16 cm., xx-610 et vi-616 p. Prix : 142 S.; 68 frs suisses; 16,20 dollars.

Il est des maîtres-livres dont il est difficile de parler, tant ils surpassent la foule de leurs congénères. Les deux volumes que le P. Jungmann vient de publier nous paraissent mériter cet éloge. Une bibliographie abondante, une profusion de notes érudites en font tout d'abord l'indispensable instrument de travail du chercheur en liturgie. Celui-ci bénira de plus l'auteur de ses index, remarquables de clarté et de précision. Arrêter ici notre éloge serait ne reconnaître à l'auteur qu'un talent de compilateur. Ce serait faire injure à la maëstria avec laquelle il domine la foule des matériaux accumulés au cours de longues et patientes recherches.

Divisée en trois parties, cette étude du Commun de la Messe examine d'abord l'évolution de celle-ci depuis la *fractio panis* et l'agape des débuts jusqu'à notre messe actuelle. L'auteur y dégage très heureusement les maîtresses lignes de cette évolution et nous fait retrouver, sous l'amoncellement des rites secondaires, l'inspiration primitive de ce banquet sacrificiel. Une seconde partie étu-

die plus en détail les diverses formes qu'a revêtues cette célébration, depuis les concélébrations solennelles des premiers siècles jusqu'à nos messes « basses ». Une troisième partie enfin, la plus volumineuse, étudie en détail les divers rites qui composent notre messe actuelle, leur origine et leur signification. Il est remarquable que l'auteur de ce monument d'érudition soit en même temps l'un des chefs du mouvement de renouveau liturgique en Autriche. Seule en effet l'étude aimante des origines peut faire retrouver l'inspiration première et diriger nos pas dans le sens d'un réel progrès liturgique. Renouant avec les traditions d'avant cette guerre, la présentation impeccable de l'ouvrage fait honneur à l'éditeur. L. Renwart, S. I.

A. Drexel, S. J. — *Liturgia sacra.* Compendium Institutionum systematico-historicarum Liturgiae ad usum Auditorum Theologiae ac Sacerdotum. Coll. Facultas Theologica Zikawei. Imprimerie de T'ou-Sè-Wè (près Zikawei) Shanghai (20), 1949, 25 × 17 cm., XVI-210 p. Prix : 1.50 US dollars.

Suivant de près le plan du *Handbuch der katholischen Liturgik* d'Eisenhofer, ce manuel expose successivement la liturgie générale (nature, principes internes, formes externes de la liturgie, endroits et mobilier du culte, année liturgique, mouvement liturgique) et la liturgie spéciale (office divin, rites de la Sainte Messe, des Sacrements et des sacramentaux). La plupart des applications concrètes regardent la Chine et les problèmes chinois. Néanmoins l'information abondante et bien à jour de ce volume en fait un manuel utilisable également avec fruit en d'autres régions. Regrettons toutefois une propension marquée de l'auteur à suggérer des sentiments et des affections pieuses à propos de chacun des gestes du prêtre à l'autel. Outre qu'elles se basent parfois sur un symbolisme discutable, la tension psychologique qu'elles requéreraient du célébrant risquerait de le détourner de l'essentiel. L. Renwart, S. I.

Alphonsus Raes, S. J. — *Introductio in Liturgiam Orientalem.* Rome, Pontificium Institutum Studiorum Orientalium, 1947, 22 × 15 cm., 288 p.

Ecrite à l'intention des élèves de 1re année de l'Institut Pontifical Oriental, cette « introduction » rendra service à tous ceux qui désirent s'initier aux richesses des liturgies orientales. Ils sauront gré à l'auteur d'avoir judicieusement choisi les points principaux auxquels il a, par un légitime souci de clarté, volontairement borné son étude : formation des rites orientaux, Saint Sacrifice, sacrements principaux, office de Vêpres, langues, vêtements et musique liturgiques. Des tableaux synoptiques facilitent la comparaison de ces liturgies entre elles et avec notre rite romain. L'auteur laisse prévoir la possibilité d'une édition plus complète : espérons qu'il pourra bientôt réaliser son projet, auquel nous souhaitons un succès plus grand encore que celui de l'ouvrage ci-dessus. L. Renwart, S. I.

E. Mercenier et F. Paris. — *La prière des Eglises de rite byzantin.* Tome I : *L'office divin, la liturgie, les sacrements.* 2e édit. Chevetogne, Monastère Bénédictin, 1947, 22 × 14 cm., XL-472 p. Prix : 135 frs.

E. Mercenier. — *Id.* Tome II : *Les Fêtes* (IIe partie). Ibid., 1949, 502 p. Prix : 150 frs.

1. Que les auteurs aient dû songer à une réédition de ce premier tome avant d'avoir achevé la publication de leur œuvre (à ce moment le tome II, 2e partie n'était pas encore paru; quant au tome III et dernier, il est toujours en préparation), est la meilleure preuve de l'utilité de cette traduction des livres liturgiques du rite byzantin. Ce premier volume traite de ce qui correspond à

notre office choral, à notre messe, ainsi que des sacrements et sacramentaux pour lesquels un rite spécial existe. Les auteurs ont profité de cette réédition pour améliorer notablement les rubriques et les plans destinés à orienter le lecteur. Certes le mieux reste toujours possible; ainsi, pour ne citer qu'un exemple, il est question à la page 227 d'un premier, puis d'un troisième voile, mais il n'est rien dit du second. De même il serait intéressant, comme le notait déjà le R. P. de Moreau (*N.R.Th., 1938, p. 120*), de signaler plusieurs traits de ressemblance frappante avec le rite romain.

2. Son compagnon de labeur ayant été rappelé auprès du Seigneur, le P. Mercenier continue seul l'œuvre entreprise et nous donne dans ce volume la traduction des offices de la quinzaine pascale, de l'Ascension et de la Pentecôte. Il y joint, par manière de préface, l'office dit de l'« Acathiste » (il se récite en effet tout entier sans que l'on s'asseoie, d'où son nom). Cet office, fixé au 5e samedi de Carême est l'un des plus beaux textes liturgiques en l'honneur de la Mère de Dieu et remplit dans la piété byzantine un rôle analogue à celui de notre petit office de la Sainte Vierge. Des nécessités typographiques que nous comprenons ont obligé l'auteur à renvoyer fréquemment au tome I de l'ouvrage. Le simple lecteur n'en souffrira guère, mais le fidèle désireux de suivre un de ces offices aura sans doute plus de peine à manipuler simultanément ces deux volumes. Ces quelques critiques de détail n'enlèvent rien à la valeur essentielle de cette œuvre, dont l'achèvement est attendu par tous ceux qui s'intéressent à la liturgie. L. Renwart, S. I.

Coll. Bibliothèque Sacramentaire, 4e série, 1er groupe, fasc. I, III & IV. Tournai, Desclée et Cie, 1949, 1948, 1948, trois fascicules de 17 × 11 cm.

R. Dubosq, P.S.S. — *Bénédiction des fondations ou présentation analytique du texte du Pontifical et du Rituel.* XL-122 p. Prix : 25 frs.

R. Dubosq, P.S.S. — *La Dédicace des Eglises, ou présentation analytique des rites de leur consécration.* CXIII-362 p. Prix : 50 frs.

R. Dubosq, P.S.S. — *La Dédicace des Cloches, ou présentation analytique des rites de leur initiation.* LII-128 p. Prix : 20 frs.

Les œuvres de vulgarisation liturgique du R. P. Dubosq sont bien connues de nos lecteurs. Celles que nous leur présentons aujourd'hui sont consacrées aux divers stades de l'initiation chrétienne des églises. Trois autres livrets viendront s'y joindre : bénédiction de la première pierre d'une église, consécration des autels, réconciliation des églises et des autels. L'auteur applique à ces divers sujets l'excellente méthode dont il s'est servi dans ses œuvres précédentes : elles débutent par une copieuse introduction canonique, dogmatique et historique, puis vient l'exposé in extenso des cérémonies : texte latin (avec la musique notée en grégorien) et traduction française sont groupés en chapitres et subdivisés en paragraphes qui soulignent les divers moments de la cérémonie. Un double jeu de remarques dans le texte et de notes au bas des pages précise les gestes à accomplir et les éclaire d'explications rubricales ou historiques. Ces volumes seront précieux pour tous ceux qui auront à prendre part à ces magnifiques cérémonies. Ils les aideront à les bien accomplir ou à y assister avec fruit. Signalons à l'auteur l'article de Mgr Callewaert dans la Revue d'Histoire Ecclésiastique de 1943, p. 5 sv. : il lui permettra de mettre au point sa remarque de la page 330 du fascicule III sur le *Haec omnia* du Canon de la Messe. L. Renwart, S. I.

A. Rousseaux, S. J. — *Source de vie : La messe.* Traduction. Explications. Toulouse, Apostolat de la Prière ; Tournai, Casterman, 1948, 18 × 13 cm., 194 p., 9 h.t. Prix : 220 frs franç.

Ce petit livre agréablement présenté se lit avec plaisir et profit. A une traduction du Commun de la Messe, il joint, sur ses origines et sa signification, une foule de détails épars dans de savantes publications. Il les groupe de façon

à donner au fidèle qui suit sa messe la conscience de la continuité séculaire de ces rites. L'information de l'auteur étant de seconde main, quelques erreurs ou inexactitudes s'y glissent çà et là (p. ex. p. 17, sur le rôle du servant; p. 86, sur le sens de « secrète »; p. 98 sur la place du *Benedictus*; p. 142 sur le *Haec omnia,* etc.). Sa traduction sacrifie parfois l'exactitude à l'originalité : le *Confitebor* du Ps. 42 est traduit « je vous ferai des aveux », alors qu'il signifie « je vous louerai »; *dimissis peccatis tuis* devient « qu'il disperse vos fautes », etc. Mais on oublie volontiers ces défauts mineurs en présence d'une œuvre pleine de promesses. Si ce livret connaît le succès que nous lui souhaitons, une deuxième édition le débarrassera bientôt de ces légères imperfections.

L. Renwart, S. I.

P. Van Gemert, O.F.M.Cap. — *Rubrieken van Missaal en Brievier.* Coll. Romen's Compendia. Roermond-Maaseik, Romen en Zonen, 1949, 17 × 11 cm., xx-514 p. Prix : relié : 150 frs.

Œuvre posthume du liturgiste néerlandais bien connu, ce traité de rubriques, revu et complété par son confrère le R. P. H. Van Groessen, se compose de quatre parties consacrées à la Sainte Messe, aux offices « d'après-midi » (Vêpres, Complies, Exposition et Bénédiction du Saint-Sacrement), à l'année liturgique et ses fêtes, enfin au bréviaire. C'est un excellent vade-mecum que son format très maniable et sa présentation claire rendront précieux tant aux aspirants au sacerdoce qu'aux prêtres déjà engagés dans le ministère.

L. Renwart, S. I.

Missel quotidien commenté. Vespéral et rituel. Publiés avec la collaboration du R^me^ Dom B. Capelle et des moines du Mont-César. Turnhout, Etablissements Brepols, 1947, 16 × 11 cm., 2022 p.

Dagmisboek met uitleg. Vesperale et rituale. Samengesteld met de medewerking van de Hoogw. Abt B. Capelle en de monniken van de Keizersberg. Turnhout, Etablissements Brepols, 16 × 11 cm., 2004 p.

Voici, en français et en flamand, un excellent missel-vespéral quotidien. Sa présentation très soignée, sur papier bible, avec les rubriques de l'Ordinaire de la Messe en rouge, son caractère très lisible, le petit nombre de renvois fort bien signalés en font un volume clair, pratique et relativement peu volumineux. Des notes judicieuses avant chaque période liturgique et de brèves notices sur les fêtes aident à la compréhension que facilite aussi la traduction sobre et élégante du Propre et du Commun. Tous ceux qui s'occupent, selon le désir de l'Encyclique *Mediator Dei,* de restaurer chez les fidèles la compréhension de la Sainte Messe, salueront avec joie l'apparition de ce missel, qui vient heureusement compléter la série des livres de prières liturgiques pour les fidèles.

L. Renwart, S. I.

Missel dominical. Présentation, traduction, notes, par les Bénédictins d'Hautecombe. Paris, Labergerie, 1949, 16 × 11 cm., xxxii-650 p. Prix : 570 frs franç.

Fruit du travail de l'équipe des « Feuillets Liturgiques », ce missel dominical offre en un petit volume maniable une introduction liturgique, le calendrier des dimanches jusqu'en 1980, la traduction intégrale et le texte latin de certaines parties des Messes de chaque dimanche et des fêtes pouvant se célébrer un dimanche, plus celles pour l'Unité Chrétienne et les Défunts, l'Ordinaire de la Messe (traduction complète, texte latin de certaines parties plus le chant noté de plusieurs messes) enfin un lexique des expressions bibliques. Notons que l'on peut se procurer séparément la Messe de chaque dimanche (un feuillet de 4 p. : 2 frs franç.) et l'Ordinaire de la Messe (36 p. : 30 frs franç.).

Romeins Dagmissaal met Vespers. — Traduction et annotations du P. J. Windey, S. J. Turnhout, H. Proost et Cº, 1947, 16 × 10 cm., 1925-115-62 p.

Ce Missel est une nouveauté, non seulement parce qu'il est rédigé suivant les règles de la nouvelle orthographe, mais sa composition suppose de la part de l'auteur de sérieuses recherches dans le domaine de l'exégèse, s'il s'agit de la présentation des textes scripturaires, comme aussi dans le champ des études liturgiques, quand il introduit et interprète certains textes difficiles dont le sens, clair peut-être en latin, est pourtant malaisé à rendre dans une langue moderne, pour qui vise, comme le R. P. Windey, à une traduction claire, concise, nullement esclave des tournures latines. — L'auteur reconnaît d'ailleurs volontiers ce qu'il doit à des maîtres tels que Monseigneur Callewaert, dom Capelle, dom Casel, etc. — On ne peut que souhaiter une large diffusion à ce travail de bon ouvrier. Il contribuera à faire mieux comprendre et mieux aimer la Sainte Messe, centre de la vie chrétienne. G. L.

Abt Ildefons Herwegen zum Gedächtnis. Fasc. I de Liturgie und Mönchtum. Laacher Hefte. Fribourg-en-Br., Herder, 1948, 22 × 14 cm., 96 p.

Cette nouvelle publication périodique se donne comme tâche d'aider ceux qui cherchent à retrouver dans le Christ et l'Eglise la « Source de Vie ». C'est pourquoi, chargés par état de réaliser la devise de leur Fondateur : *« ut in omnibus glorificetur Deus »*, les moines de Maria-Laach et leurs collaborateurs occasionnels veulent s'efforcer de montrer dans la Liturgie la voie qui conduit à cette Source de Vie. Le premier numéro est consacré en majeure partie à la mémoire de dom Ildefons Herwegen, qui, durant les 33 ans où il dirigea les destinées de l'Abbaye de Maria-Laach, fut un ardent promoteur du renouveau liturgique. L. Renwart, S. I.

PEDAGOGIE

J. Barbier, P. Bertoye, etc. — *Médecine et éducation.* Principes directeurs. Coll. Convergences, par le Groupe lyonnais d'études médicales, philosophiques et biologiques. Paris, Spes, 1947, 20 × 13 cm., 232 p. Prix : 180 frs franç.

Dr. L. Bourrat, V. Carlhan, G. Huyghe, etc. — *Médecine et éducation. Obstacles et recommencements.* Même coll. Ibid., 1948, 200 p. Prix : 200 frs franç.

Médecine et adolescence. Même coll. Ibid., 1948, 266 p. Prix : 225 frs franç.

Médecine sociale et médecine individuelle. Même coll. Ibid., 1949, 270 p. Prix : 325 frs franç.

1. Sous le titre *Médecine et Education*, voici les deux premiers volumes d'une collection qui se range dans la tradition bien connue du groupe lyonnais d'études médicales, philosophiques et biologiques, et qui abordera « les problèmes connexes à la médecine et aux autres disciplines scientifiques ». Le premier volume passe en revue les « principes directeurs » que le médecin propose aux éducateurs. Ces dix études parcourent les étapes successives du nourrisson, de l'enfant, de l'écolier, de l'adolescent, elles s'occupent des phénomènes physiques ou psychiques, affectifs ou nerveux, normaux ou anormaux qui marquent ces différents âges, en indiquant les connexions avec le problème de l'éducation. Parmi ces travaux, quelques-uns plus systématiques empruntent beaucoup à la psychanalyse ou même aux interprétations de Freud, la plupart

restent sur le terrain des faits expérimentaux et de leurs prolongements éducatifs. Ils sont encadrés de deux articles dus à des éducateurs religieux, qui délimitent et situent, dans le plan humain complet, la collaboration de l'éducateur et du médecin.

2. Le second volume, œuvre également d'une équipe de médecins et d'éducateurs, est consacré aux obstacles qui se mettent en travers de l'œuvre éducatrice, qu'ils viennent de l'extérieur et des climats contre-éducatifs, ou du milieu familial lui-même. La rééducation est alors exigée par les troubles divers de l'organisme ou du caractère, « recommencements » plus difficiles s'ils s'adressent à de jeunes délinquants. Enfin deux articles de portée générale : l'un sur l'éducation spirituelle et religieuse des adolescents, l'autre qui résume l'effort éducatif en ces trois données positives : aimer, comprendre, aider.

3. On a réuni dans le troisième volume les problèmes médicaux, psychologiques et moraux de l'âge le plus difficile, l'adolescence : prépuberté, puberté, excès de la culture physique, tuberculose; psychologie et pédagogie de l'âge critique, morale de la sexualité et ses convergences biologiques et spirituelles; ensuite, puisqu'il le faut aussi, prophylaxie des maladies vénériennes; problèmes de l'orientation sociale de l'adolescent, le rôle du père comme conseiller de la vocation; enfin une étude sur la tendance, capitale dans l'adolescence, de laquelle toute la vie heureuse et l'éternité vont dépendre : l'amitié et l'amour.

4. Que la médecine devienne sociale et le devienne de plus en plus, au point que peut-être un jour le médecin et le malade ne se rencontrent plus que sur le terrain de l'hygiène sociale, laquelle règlera toutes leurs relations, serait-ce là un bien ou un mal ? C'est demander si les malades en seront mieux soignés : car alors seulement on pourrait parler de mieux-être social dans une société de personnes. De ces questions dépend l'avenir « humain » de la médecine. Aussi le groupe lyonnais leur a consacré deux journées d'études et réunit ici les dix importants travaux débattus à cette occasion. Ils insistent, successivement du point de vue de la philosophie des sciences et de celui de l'application médicale, sur le caractère individuel du moi biologique, des phénomènes de la santé et de la maladie, sans méconnaître le devoir d'une juste socialisation qui les unira harmonieusement. Les résonances les plus hautes de ces problèmes apparaissent dans le dernier article, qui compare l'individualité biologique avec la singularité spirituelle. René Carpentier, S. I.

H. Dary. — *Au seuil de l'adolescence*. Paris, Michel, 1948, 19 × 12 cm., 192 p. Prix : 105 frs franç.

Manuel d'éducation de la pureté pour adolescents entre 15 et 17 ans, sous la forme d'un récit qui met en scène quelques jeunes gens catholiques, leurs amitiés, leur famille, un milieu de patronage. En appendice, description de la génération humaine, dans le cadre de la génération des plantes et des animaux. Livre intéressant, exact et suffisamment discret. On ne négligera pas cependant de vérifier son adaptation au milieu du jeune lecteur. René Carpentier, S. I.

P. Wilpert. — *Erziehung zur Freiheit*. Coll. Die Diskussion, n° 1. Ratisbonne, Habbel, 1948, 20 × 15 cm., 24 p. Prix : 1,50 R.M.

La plaquette présente le texte d'une conférence donnée en maintes villes de Bavière, par le Professeur Wilpert. Partant de l'idée que la liberté implique la volonté de la responsabilité, il pose les trois principes qui facilitent l'éducation de la liberté ainsi comprise. On sent à la lecture, et l'on voit par les exemples donnés, l'homme d'expérience, le pédagogue averti. Les derniers mots de la conférence en donnent tout l'esprit : l'éducation de la liberté constitue pour l'éducateur, une mission politique, culturelle, religieuse.

L. De Coninck, S. I.

Dr. A. Stocker. — *Le traitement moral des nerveux*. Coll. Bibliothèque des archives de philosophie, deuxième section : Logique et psychologie, n° 1. Paris, Beauchesne, 1948, 23 × 14 cm., 222 p.

Les maîtres de la psychopathologie moderne ont pensé sous le signe exclusif de la biologie. Ils négligent les superstructures spirituelles de la psychologie humaine. C'est là une erreur regrettable, estime l'auteur; car le premier blessé dans une névrose, c'est le plan spirituel. Aussi ne saurait-on guérir les névrosés, sans faire appel à cette spiritualité. Ce « retour aux origines » fait l'originalité du livre. On y trouvera également des aperçus historiques qui jettent un jour nouveau sur l'origine de certaines tendances actuelles. Malgré le titre du livre, l'aspect pratique du traitement des nerveux est peu touché

W. Smet, S. I.

A. Lamy. — *Une méthode moderne d'éducation.* L'internat de plein air. Coll. Chrétienté nouvelle. Bruxelles, Editions Universitaires, 1946, 18 × 12 cm., 168 p.

Le livre de M. l'Abbé Lamy est optimiste et plein d'idées justes. Après avoir rappelé sobrement les lacunes de nos pensionnats, il nous décrit dans le détail un internat familial dispersé en pavillons au milieu d'un parc. L'organisation intérieure avec son système d'équipe est soigneusement définie et la vie spirituelle fait l'objet de réflexions qui dénotent une psychologie de l'éducation religieuse heureusement concrète. Il ne fait pas de doute qu'un internat comme on nous le propose est, en gros, très supérieur à ce que nous connaissons habituellement. Il n'est pas utopique, puisqu'il en existe de semblables, et qui ont fait leurs preuves depuis plus de cinquante ans. On peut être sûr que finalement la pratique s'orientera plutôt dans ce sens, parce qu'il est fondé sur l'expérience et la science pédagogique la plus éprouvée. Mais sera-ce avant un siècle ? Il n'y a pas que de redoutables problèmes financiers à résoudre; il y a surtout « l'éducation des éducateurs » (p. 165).

De plus un système dans le genre de celui que propose l'auteur suppose, au moins pour le lancement, des éducateurs de première force. Quelle corporation enseignante pourra en rassembler une dizaine pendant quelques années sans menacer les autres établissements qu'on prive ainsi de leur meilleur soutien ? Le livre étudie spécialement le cas des enfants de 9 à 13 ans que l'auteur connaît mieux. C'est d'ailleurs fort heureux. Une réforme qui veut être intelligente et durable ne peut commencer par les plus âgés qui n'ont aucune préparation et sont à la veille de quitter le groupe. On pourrait se demander enfin pourquoi l'on déconseille aux éducateurs la lecture des ouvrages de psychologie scientifique p. 36, pour la leur conseiller (avec raison) p. 124. Il est vrai que cette étude ne remplacera pas le « don » de la pédagogie, mais elle décuplerait parfois le rendement de maîtres prisonniers de l'empirisme.

P. Delooz, S. I.

K. Zeller. — *Bildungslehre. Umrisse eines christlichen Humanismus.* Zurich, Zwingli-Verlag, 1948, 23 × 15 cm., VIII-372 p. Prix : 16 frs suisses.

L'auteur, directeur d'école normale de Zurich, veut donner un aperçu général des principes pratiques qui devraient inspirer une éducation humaniste. Tout en empruntant à la psychologie, à la théologie et à la pédagogie, les bases doctrinales nécessaires, il évite de faire appel à des théories trop abstraites. L'exposé est clair et à la portée du public moyen auquel le livre semble être destiné. Par moment on pourrait même objecter que l'auteur simplifie un peu trop certains aspects du problème. Etant donné le point de vue nettement protestant de l'auteur, nous nous demandons si l'ouvrage, malgré certains mérites, pourra être de grande utilité pour les lecteurs de cette revue.

W. Smet, S. I.

C. Günther, P. Etienne, E. Thurneysen, etc. — *Erziehung und Seelsorge.* Coll. Verhandlungen des Schweizerischen reformierten Pfarrvereins, t. 2. Zürich, Zwingli Verlag, 1949, 21 × 15 cm., 94 p.

En septembre 1948, à Soleure en Suisse 131 pasteurs suisses se réunissaient en une sorte de congrès. On ne peut que s'incliner respectueusement devant la gravité des débats qui eurent lieu, et le sérieux des préoccupations pastorales de l'assemblée. Il s'agissait de confronter les avis sur l'éducation religieuse des enfants, devenue fort difficile. L'unité de vues ne régna pas toujours, surtout sur les rapports entre médecine et apostolat individuel, psychologie moderne et prédication. Chez beaucoup de pasteurs, il y a comme une terreur de voir la psychologie prendre le pas, absorber même la théologie. Ce débat pourrait intéresser vivement d'autres que des réformés. L. De Coninck, S. I.

E. De Greeff. — *Ames criminelles*. Coll. Lovanium. Tournai, Casterman, 1949, 20 × 13 cm., 260 p.

Le but de cet ouvrage était « de montrer à tout esprit attentif qu'il existe un problème criminologique et que ce problème est complexe, infiniment nuancé et encore en grande partie insoluble à l'heure actuelle ». Ce but, nous croyons qu'il sera atteint. S'appuyant sur une expérience riche, livrant à son lecteur des « documents humains » nombreux, animé par un respect, une sympathie manifestes pour tout ce qui est homme, le Dr. De Greeff n'aura pas de peine à ébranler chez tout lecteur quelque peu ouvert ce qui reste de jugements sommaires sur le criminel et sur le crime.

Le livre laisse, toutefois, une impression de malaise. Elle nous semble provenir d'abord de la composition même : réflexions, cas psychologiques, études de questions particulières se suivent sans former un tout équilibré. On ne trouve pas non plus les attaches fermes à la philosophie morale que le lecteur ne peut manquer de chercher; tout au plus est-il renvoyé à des conventions plus ou moins stables, à une pression ambiante qui rappellent certaines formes de sociologisme. Utile pour faire réfléchir, pour secouer certaines suffisances ou certaines illusions, le livre du Dr. De Greeff offrirait de réels inconvénients pour des gens trop pressés ou de formation trop incomplète pour intégrer — en acceptant même d'attendre — ces rapports extrêmement intéressants aux conceptions sur lesquelles doit s'appuyer toute leur vie. C. Mertens, S. I.

Verheyen et Casimir. — *Paedagogische encyclopaedie*. Fasc. 12 et 25. Anvers, De Sikkel, 1949, 28 × 19 cm., p. 529-664. Prix : 70 frs.

Ces fascicules sont les tout derniers de cette encyclopédie. On y trouve une notice intéressante sur l'enseignement des mathématiques, sur la morale laïque, sur Willmann. Par contre l'article sur la volonté nous semble assez faible. Pour un jugement d'ensemble sur cette encyclopédie, voir notre compte rendu précédent : *N.R.Th.*, février 1949, p. 217-218. W. Smet, S. I.

L. Prohaska, S.M. — *Die Kunde vom Leben in Christus*. Lebensreifung in christlicher Verwirklichung. Vienne, Herder, 1948, 22 × 14 cm., 272 p. Prix : 28,40 sh.

Une belle synthèse, qui embrasse tout le mystère de la vie en ses divers échelons, depuis le mystère de la cellule jusqu'au mystère de l'Eglise. L'auteur s'arrête à chaque échelon et en analyse les merveilles : analyse plus superficielle aux échelons inférieurs de la biologie végétale et animale; analyse très délicate et très poussée, dès qu'il s'agit du développement de la vie humaine. Celle-ci est étudiée sous tous ses aspects, mais en mettant l'accent sur les éléments pédagogiques, psychologiques et religieux, et plus encore sur la différence complémentaire fondamentale qui distingue l'homme de la femme, à la fois dans leur être et dans leur devenir. En un raccourci saisissant, l'auteur montre comment cette différence imprègne tout leur comportement : comment l'activité de l'homme est, en dernière analyse, une prise de possession (et par conséquent son péché une prise de possession déréglée), alors que l'activité de la femme se résume en un don, et son péché par conséquent, un amour dévoyé. Vérité psychologique du récit de la Genèse, dont les rôles n'auraient pu être intervertis.

Dans son chapitre fondamental, l'auteur analyse les besoins de chaque être humain à chaque stade de son développement et l'aide qu'il peut recevoir. A l'étage « enfant » il y est question évidemment du problème délicat de l'initiation aux mystères de la vie; sur ce point la réponse de l'auteur rejoint les enseignements de l'Eglise en la matière. Mais les mystères de la vie physique et surtout surnaturelle, comportent des problèmes qui ne se posent qu'à des étages plus élevés : problème de la formation du caractère, des illusions et des déceptions de la vie, de la signification de l'amour, du mariage et de la chasteté, de la place du surnaturel dans la vie humaine. A tous ces problèmes et à d'autres connexes, l'auteur apporte une réponse dont la solidité théologique égale la profondeur psychologique et philosophique. Roger Mols, S. I.

ENSEIGNEMENT RELIGIEUX

Cours d'instruction religieuse. Publié sous la direction de Ch. Baumgartner, S. J. Paris, Lethielleux, 1948, 18 × 12 cm. T. I : *La vie sacramentelle,* 244 p. T. II : *La morale chrétienne,* 416 p. T. III : *L'Eglise. L'histoire du salut,* 384 p. T. IV : *Le mystère de notre filiation divine,* 475 p.

Ce cours d'instruction religieuse nous paraît mériter une recommandation particulièrement chaleureuse auprès des maîtres et maîtresses de l'enseignement moyen. Complet, il comprendra six volumes, distribués en 2 cycles, de trois volumes chacun. Cette distribution permettra à l'élève de voir deux fois la totalité du mystère chrétien, le second cycle développant l'enseignement du premier à l'usage d'esprits déjà plus formés (au surplus, il peut servir de *livre du maître* à ceux qui enseignent le premier cycle). Tout cet ensemble est le résultat harmonieux de deux compétences complémentaires : d'une part la direction du P. Baumgartner, professeur à la Faculté de Théologie d'Enghien, assurait ici l'exactitude et la rigueur : c'est ainsi que chaque page garde un caractère franchement didactique : à aucun moment la rédaction ne se dissout dans l'amplification vague et facile; mais d'autre part, la longue pratique des maîtres aux écoles Chevreul a évité au texte les sécheresses ou tout au moins les énigmes, décourageantes pour de jeunes esprits, de l'abstraction. A cela s'ajoute le mérite d'une information pleinement actuelle : quiconque a suivi les orientations récentes de la théologie, en retrouvera ici le souvenir : par exemple, dans la doctrine du sacrement de mariage (t. IV, pp. 442-472), et dans la théologie de l'Eglise, Corps mystique du Christ (t. III, pp. 259-284); et même, la notion, redécouverte si récemment, d'histoire du salut, a trouvé ici sa place : on ne s'est pas borné à lui donner expressément quelques pages (t. III, pp. 371-375), on l'a engagée dans la contexture même de ce tome troisième. Si nous ajoutons que le t. IV offre à l'élève la lecture de textes choisis chez différents écrivains, nous aurons relevé, croyons-nous, les principaux mérites qui signalent cette œuvre à l'attention de tous. L. Malevez, S. I.

L. Van den Bruwaene. — *L'Eglise vivante.* Manuel de religion. 3e édit. Bruxelles, L'Edition Universelle, (1949), 20 × 14 cm., IV-396 p. Prix : 88 frs.

Comme le prouve cette troisième édition, le manuel de religion de M. Van den Bruwaene a rencontré un beau succès, parfaitement mérité. L'auteur a judicieusement divisé son livre en trois parties, où il étudie successivement l'apologétique, puis la dogmatique de l'Eglise, enfin l'enseignement des encycliques récentes qui résument les préoccupations actuelles de l'Eglise. L'ensemble est présenté avec une grande clarté : le plan de l'ouvrage est fortement mis en relief; les divisions sont nettement articulées; la langue est soignée, limpide, un peu sèche. Il faut louer le souci qu'a l'auteur de recourir souvent à la Sainte Ecriture, trop ignorée des jeunes. Quelques belles reproductions illustrent le texte avec à-propos. A. Thiry, S. I.

M. Fargues. — *Introduction des enfants au catéchisme.* T. II : *Dieu aime les hommes.* Paris, Edit. du Cerf, 1949, 25 × 16 cm., 282 p. Prix : 450 frs franç.

« Dieu aime les hommes » est un directoire pour les catéchistes des enfants de 9 ans (ou de 10 ans dans le cas d'un retard du développement religieux). Ce volume fait suite à celui intitulé « Le bon Dieu et ses enfants » qui était destiné aux enfants immédiatement plus jeunes. Après une introduction et des remarques méthodologiques, l'auteur propose les leçons à exposer durant une année selon l'ordre suivant : Dieu, le Christ, l'Eglise, la morale. Chaque chapitre comporte un récitatif, quelques questions et réponses, l'« esprit de la leçon » et enfin le plan à suivre. Le *récitatif* est un texte rythmé et souvent poétique; il est une introduction à la leçon et il en dégage l'esprit; une notation mélodique est proposée; ces textes sont de loin supérieurs à ce que l'on offre habituellement dans ce genre. Les *questions* sont un résumé de la leçon en phrases concrètes et simples (l'ensemble pourrait constituer une sorte d'avant-projet pour une refonte du catéchisme). La partie la plus importante est intitulée « *Esprit de la leçon* ». L'auteur y confronte avec perspicacité les données doctrinales et la psychologie enfantine; elle cherche de quelle manière il est souhaitable de présenter telle ou telle question pour éviter les confusions, se faire bien comprendre et favoriser l'essor de la vie chrétienne. Enfin, le *plan* permet au catéchiste de construire sa leçon.

Dans sa façon de juger l'enfance, l'auteur est à la fois délicatement perspicace mais aussi réaliste; certains peut-être la jugeront pessimiste : elle sait quelle éducation a trop souvent préparé les enfants qui arrivent au catéchisme paroissial. Aussi elle considère comme un danger de vouloir proposer à une collectivité des textes ou des idéaux qui les dépassent et les déconcertent. Tout doit être progressif.

« Dieu aime les hommes » est non seulement un des meilleurs ouvrages de l'auteur mais il sera le guide indispensable des catéchistes des enfants de 9 ans.

P. Ranwez, S. I.

VARIA

J. Delépierre, S. J. et V. Honnay, S. J. — *Valeurs de vie et livres d'aujourd'hui.* T. I : *L'homme*; T. II : *Le monde connu, le monde rêvé.* Coll. Cahiers de « Lumen vitae », II, III. Bruxelles, Edit. de « Lumen vitae », 1949, 25 × 16 cm., 224 p. et 224 p. Prix : 2 vols 140 frs belges.

Nombreux sont aujourd'hui les « guides de lecture » destinés à orienter l'étudiant, le prêtre, l'« honnête homme » dans le maquis de la production contemporaine, religieuse, philosophique, scientifique, littéraire et artistique. Citons, entre beaucoup, la « Bibliothèque de l'honnête homme » (Goemaere, 1945), le « Catalogue de livres choisis » (Société bibliographique, 3e éd., 1928), et dans des secteurs divers — chacun plus rigoureusement limité — les répertoires de Warlomont (Casterman), Doncœur, J.E.C., Sagehomme-Dupuis, Bethléem, « La Ronde des livres », etc. Un éducateur, particulièrement dévoué à la jeunesse, vingt ans professeur de rhétorique au collège de Mons, le Père Valère Honnay avait entrepris, lui aussi, entre les deux guerres, une bibliographie raisonnée et systématique, qui ne fût pas une simple nomenclature, mais une véritable initiation progressive, choisissant pour les adolescents les meilleurs livres ou, à défaut de livres, les articles les plus éclairants, les plus significatifs. Travail très personnel d'un infatigable liseur, voulant faire bénéficier les autres de ses propres découvertes dans le champ des livres. Le volume « Humanisme et livres de choix » (Desclée De Brouwer, 1937, analysé dans la « Nouvelle Revue Théologique » en 1938, p. 639) fut le fruit de ces longues et intelligentes lectures. L'ouvrage s'avéra particulièrement adapté à ses lecteurs, connut un vif succès et fut rapidement épuisé. Sollicité de divers côtés de reprendre son

œuvre et de la mettre à jour, s'y acharnant dans toute le mesure que permettait une santé fléchissante, l'auteur s'aperçut que la tâche dépassait les forces d'un seul homme; il obtint le concours d'un de ses confrères, plus jeune et se trouvant en contact plus assidu avec les divers milieux, beaucoup plus étendus, auxquels désormais l'ouvrage était destiné : la part du P. Delépierre devint bientôt prépondérante. « Valeurs de vie et livres d'aujourd'hui » est le résultat de cette collaboration. Le volume était à l'impression lorsque le P. Honnay mourut le 11 mars 1949 à l'âge de 65 ans après une vie de dévouement, entièrement consacrée à la formation de la jeunesse. Qu'il soit permis de rendre ici hommage à son œuvre d'éducateur et d'écrivain !

Tel qu'il est conçu à présent, ce livre, dit l'avant-propos, « s'adresse surtout au chrétien cultivé, à celui qui se nourrit de culture française, à l'étranger qui cherche ses meilleurs fruits. Notre ambition est de leur présenter un programme complet de formation intellectuelle : idées directrices et livres qui les développent ». Programme très vaste, qui sans doute eût pu être réalisé avec plus de perfection technique par une équipe de collaborateurs, travaillant chacun dans leur spécialité; mais le livre, dans ce cas, n'eût plus été ce qu'il voulut être dès le début, œuvre rigoureusement unifiée, personnelle, faisant part à d'autres des expériences de deux éducateurs avertis, travaillant en commun, hommes cultivés parlant à d'autres hommes cultivés.

Ce qui frappe d'emblée, c'est le plan très systématique selon lequel ont été groupés les renseignements bibliographiques. Pour faire comprendre l'intention des auteurs et l'ampleur de l'information, le mieux est de donner une idée d'ensemble de l'ordre suivi. 4 grandes parties : *L'homme, la société, « le monde connu », « le monde rêvé »*. I. *L'homme* : 1°) La philosophie : a) La philosophie en général; b) La philosophie actuelle; 2°) La théologie (Introduction — apologétique — Théologie dogmatique — Théologie morale — 2 appendices : mariage et famille; spiritualité); II. *La société* : 1°) La sociologie (Cadres de la société. Les grandes doctrines sociales). 2°)Les grands courants d'idées au XX° siècle : a) Diagnostics doctrinaux (étude intéressante de diverses personnalités, jouant actuellement un rôle dans la direction des idées : p. ex. G. Thibon, Daniel-Rops, J. Maritain, etc. avec, chaque fois, analyse succincte de leurs idées et de leur œuvre); b) Diagnostics historiques (également courtes études sur des écrivains comme G. de Reynold, R. Grousset, A. Koestler ou des questions comme « Races de couleur », « L'Europe », « la question juive »). 3°) L'éducation : a) L'humanisme chrétien; b) L'éducation; c) L'école et la formation de la jeunesse avec un appendice : les mouvements de jeunesse. III. *Le monde connu* : 1°) La science (les divers secteurs en sont parcourus, avec attention particulière à la biologie et à la psychologie); 2°) Histoire et géographie. IV. *Le monde rêvé* : 1°) Les Beaux-Arts; 2°) La littérature; 3°) Littérature française; 4°) Littératures étrangères.

Ce « panorama » manifeste bien, pensons-nous, l'intérêt principal de l'ouvrage : on y trouvera une documentation très riche groupée de façon personnelle, en vertu d'un « choix » et selon les préférences de deux prêtres intelligents et bien informés. On pourra regretter certaines omissions, différer d'avis sur certains jugements, constater des manques de proportion dans les exposés. Ceux même qui critiqueront certains points particuliers seront unanimes à reconnaître que l'ouvrage est appelé à rendre de grands services, est de bon aloi, solide et éclairant. Il mérite un franc succès et une large diffusion.

J. Levie, S. I.

E. Lamotte. — *Le traité de la grande vertu de sagesse*. De Nāgārjuna (mahāprajñāpāramitāsāstra). T. II. Chap. XVI-XXX. Coll. Université de Louvain, Bibliothèque du Muséon, vol. 18. Louvain, Bureaux du Muséon, 7, Mont Saint-Antoine, 1949, 27 × 18 cm., XXII, 621-1118 p.

M. Lamotte est à louer sans réserve pour l'immense travail d'érudition qu'il vient d'accomplir en achevant la première traduction en langue européenne

de ce grand traité bouddhique. La traduction est en un français très coulant, et grâce à la fréquence des mots sanscrits ajoutés en parenthèse, le lecteur peut facilement la contrôler, dans une certaine mesure, sans avoir à recourir à l'original. Les notes utiles à la compréhension du texte, de ses allusions ou de ses emprunts, ont été soigneusement faites. Pour ce qui regarde le fond du traité, nous ne pouvons livrer ici qu'une impression générale. La moralité bouddhique telle qu'elle est exposée dans cet ouvrage, frappe d'abord par son élévation et le lecteur est continuellement tenté de faire des rapprochements avec le christianisme. Mais cette élévation est peut-être plus proche encore du stoïcisme : le sage doit s'établir dans une région supérieure aux passions humaines. Même si son impassibilité ne doit pas l'empêcher de s'ouvrir à la pitié, son attitude demeure fort éloignée de l'humble amour prêché par le Christ. Elle est beaucoup plus négative, plus entachée d'égocentrisme. Ainsi la noblesse à laquelle est parvenue la sagesse bouddhique, et qu'il faut admirer, met en relief, par contraste, l'incomparable transcendance de la morale chrétienne. Evidemment, le traducteur s'est limité, dans son avant-propos et dans ses notes, à la plus stricte objectivité scientifique; mais par là précisément il rend un éminent service aux apôtres intellectuels des pays bouddhiques en leur permettant d'étudier cette sagesse, par laquelle le Saint-Esprit a préparé depuis longtemps les âmes de ces peuples à l'avènement du christianisme.

J. Galot, S. I.

Alexis Rygaloff. — *Confucius*. Coll. Mythes et Religions. Paris, Presses Universitaires, 1946, 19 × 12 cm., 128 p. Prix : 50 frs franç.

Dans cette brochure de vulgarisation M. Rygaloff donne un exposé clair et rapide de l'enseignement de Confucius et de sa survivance ainsi que de ses modifications. Comme introduction il présente les classiques confuciens puis donne une série d'anecdotes biographiques du philosophe; la survivance de sa doctrine dans les premières générations de ses disciples; son héritage recueilli, modifié et adapté par Mencius, et Siam-tseu; enfin la reconstitution de l'orthodoxie confucéenne après l'édit de proscription des « Discours des cent écoles » en 213 avant J.C., accompagnée cette fois d'une métaphysique, enfin la position du confucéisme en concurrence avec le Taoïsme et le Bouddhisme des empereurs. Le confucéisme est resté jusqu'à la révolution de 1911 la doctrine officielle des lettrés. Une bibliographie sommaire, assez riche cependant, termine le petit volume.

A. De Bil, S. I.

J. Carles. — *La fécondation*. — Coll. Que sais-je ? N° 390. Paris, Presses Universitaires de France, 1949, 18 × 12 cm., 128 p.

Selon le but de la collection « Que sais-je », l'auteur présente au lecteur cultivé non spécialiste le « point des connaissances actuelles » en matière de fécondation : il le fait dans un langage rigoureux et limpide, le même que nous admirions jadis dans ses *Problèmes d'Hérédité*. Après une rapide introduction situant la génération sexuée et la fécondation parmi les différents types de reproduction biologique, l'auteur, suivant les cadres et les étapes nécessaires de son sujet, s'attache à l'origine des cellules germinales, la formation des gamètes, rencontre et pénétration; attaque et activation de l'ovule, fusion des noyaux et appariement chromosomial. Au cours de ces divers chapitres, il saisit l'occasion d'exposer les plus récentes acquisitions scientifiques en matière de lignées germinales, d'endocrinologie ovarienne et hypophysaire, de fertilité périodique (Ogino-Knaus). Fécondation multiple aussi, ou supplémentaire, gémellité, hybridation, parthénogénèse... : tous ces problèmes sont exposés clairement, selon leur incidence à la fois zoologique et botanique sans doute, mais principalement d'après la perspective spéciale qu'ils prennent dans l'espèce humaine. Quelques indications bibliographiques, sobres mais particulièrement pertinentes, terminent ce précieux petit volume qui ne manquera

pas de rendre de grands services au non-spécialiste soucieux d'une information précise et actuelle. E. Boné, S. I.

J. Muñoz, S. J. — *Cómo nació la vida ?* La biologia de los últimos cien años y la fisico-quimica actual frente a la abiogenesis materialista. Coll. Universidad pontifica de Comillas. Publications annexes aux « Miscelanea » ; série « Ciencia y Arte ». Comillas (Santander), Universidad pontificia, 1949, 17 × 12 cm., XII-222 p. Prix : 12 pesetas.

Le petit ouvrage du professeur de Comillas veut faire le procès du matérialisme scientifique et de l'évolutionnisme scientifique, et interroge à leur sujet les sciences expérimentales contemporaines. Divers chapitres sont consacrés à la biologie « matérialiste », à la mécanique quantique et à l'indétermination physico-chimique, ainsi qu'au problème particulier de l'origine de la vie. Professeur de psychologie expérimentale et de philosophie, l'auteur s'est livré à une enquête détaillée et son livre témoigne d'une très large information dont le lecteur ne manquera pas de faire son profit. Peut-on regretter que le P. Muñoz n'ait pas toujours mené la discussion avec l'acribie du biologiste de métier ? Une perspective trop exclusivement philosophique dans l'interprétation même du donné expérimental nous paraît dommageable et fait planer sur des chapitres par ailleurs fort sérieux l'impression d'un parti-pris et d'un constant préjugé. Des noms comme Lemoine ou Lecomte du Noüy méritaient sans doute une appréciation plus nuancée. Et on ne laisse pas d'être déçu de la très maigre place faite à la génétique moderne, pourtant si importante en cette matière. Par contre les tendances téléfinaliste ou « antihasard » sont généreusement représentées. Les lecteurs non familiarisés avec les sciences naturelles recourront utilement à cette petite synthèse du problème de la naissance de la vie. E. Boné, S. I.

A. Drexel. — *Die Völker der Erde.* 1re partie : *Mensch und Rasse der Jetztzeit.* Coll. Natur und Kultur des Menschen, vol. I. Zurich, Albisser, 1947, 22 × 16 cm., 342 p. 2e partie : *Mensch und Rasse in vorgeschichtlicher Zeit.* Même coll. Ibidem, 1947, 22 × 16 cm., 228 p. Prix : les deux vols. : 32,50 frs suisses.

L'ouvrage de M. Drexel est de ceux dont la parution, saluée avec joie, est un petit événement dans le monde des sciences de l'Homme. Nous ne pouvons songer ici à donner une analyse même sommaire de ces deux forts volumes, techniques à souhait et minutieusement fouillés : des revues spécialisées d'anthropologie physique y consacreront les chroniques convenables. Qu'il nous suffise — à l'intention des lecteurs intéressés par cette discipline — de brosser succinctement le plan de l'ouvrage. Le premier volume est consacré à l'étude de l'humanité actuelle : deux premiers chapitres étudient la notion même de race, son sens, ses caractéristiques et ses facteurs. Passant ensuite à l'examen positif du problème anthropologique moderne, l'auteur s'attache à l'organisation des diverses races, leur origine, développement et diversité. Il aborde en terminant quelques questions de politique et hygiène raciale. Le second volume est consacré à l'humanité préhistorique : état et organisation du matériel fossile, la formation des groupements raciaux, le problème de la descendance humaine, à propos de laquelle l'influence directe de l'âme et les rapports psychosomatiques sont largement et consciencieusement abordés. Il n'est pas douteux qu'un livre de cette envergure et de cette probité fait honneur à la science anthropologique. On pourra se séparer de l'auteur sur tel ou tel point particulier de son étude et formuler parfois des réserves pour quelques conclusions de détail : il reste que tout y est examiné avec tant de compétence et discuté si rigoureusement qu'on gagnera toujours à le consulter très attentivement. Signalons enfin la perfection de l'édition, l'abondance des reproductions photographiques, des planches hors-texte et des documents de tout genre qui achèvent de faire de cet ouvrage un riche et très précieux traité d'anthropologie. E. Boné, S. I.

AUTRES OUVRAGES ENVOYES A LA REDACTION

Dévotion à Marie

Consécration mariale. Rapports et documents. Journées sacerdotales d'études mariales, Namur, 31-VIII, 1943. Louvain, Secrétariat de Marie Médiatrice, 1948, 24 × 16 cm., 152 p. (Il a fallu attendre cinq ans pour que paraissent ces rapports des Journées d'études mariales, tenues à Namur en 1943. Mais, c'est le cas de le dire : mieux vaut tard que jamais, car ce volume constitue une contribution solide et d'intérêt durable à la doctrine mariale. L'historien averti qu'est le R. P. Willaert S. J. y retrace dans les grandes lignes l'histoire de la « Consécration mariale ». M. le Chanoine J. Thomas en développe le sens, tandis que Mgr Lebon en assigne les fondements dogmatiques. Cette étude fut publiée à part en 1946 et traduite en flamand. C'est dommage que le rapport du regretté P. Leloir, plein de remarques originales et savoureuses, soit resté à l'état d'ébauche).

R. Gaell. — *Le cœur de Lourdes.* Paris, Téqui, 1948, 19 × 12 cm., 246 p. Prix : 285 frs franç. (Le succès de cet ouvrage, dont voici le 12e mille, n'étonnera personne. Avec tout son talent d'écrivain, avec sa longue expérience de Lourdes, et surtout avec tout son cœur, l'auteur nous fait vivre avec la foule innombrable, qui se presse autour de la Grande Miséricordieuse, et y trouve, sinon toujours la guérison corporelle, du moins le réconfort de l'âme, l'initiation à la charité et au sacrifice).

G. Hentrich, S. J. — *De definibilitate assumptionis beatae Mariae Virginis.* Circa recentem theologorom motum assumptionisticum et circa momentum dogmaticum « Petitionum de assumptione definienda ad S. Sedem delatarum ». Rome, Edizioni « Marianum », 1949, 23 × 16 cm. 56 p. (Extrait de la revue Marianum, XI, fasc. 2-3, 1949).

Ragguaglio mariano. 1948. A cura del Centro mariano internationale. Rome, Ediz. « Marianum », 1949, 23 × 17 cm., 120 p. (Comme l'an dernier — cfr Nouvelle Revue Théologique, 1949, p. 223 — cet album, abondamment illustré, passe en revue les faits de la vie mariale en l'année écoulée).

H. Rondet, S. J. — *Mère de la divine grâce.* Toulouse, Apostolat de la Prière, 1948, 19 × 12 cm., 158 p. (Les litanies de la Vierge comptent parmi les prières à Notre-Dame les plus chères au cœur du chrétien. Encore faut-il les approfondir si l'on veut en découvrir toute la portée. C'est à quoi aidera « Mère de la divine Grâce ». Chaque invocation y fait l'objet d'une courte et éclairante méditation).

Le saint Cœur de Marie dans la spiritualité eudiste. Cahier publié par *« Notre Vie »*, revue eudiste. Paris, Lethielleux, 1948, 18 × 13 cm., 128 p. Prix : 150 frs franç. (Ces conférences exposent entre autres « le rôle de saint Jean Eudes dans l'histoire de la dévotion au Saint Cœur de Marie », sa place « dans la spiritualité de l'Ecole française », dans l'ouvrage capital du saint, « Le Cœur Admirable », dans la Liturgie. Tous ceux qui veulent approfondir le sens de cette dévotion liront avec profit ces pages eudistes).

R. Wehrlé. — *Primogenita.* 33 oraisons pour le mois de mai. Paris, Editions franciscaines, 1948, 17 × 13 cm., VIII-152 p. Prix : 200 frs franç. (Trente-trois méditations pour le mois de mai, commentant les textes sapientiaux, que la Liturgie applique à la sainte Vierge. Deux parties traitent de la vie de la Vierge (1) dans la pensée divine, (2) sur la terre, pour « montrer comment Dieu a réalisé et réalise dans le temps ce qu'il a décidé de faire et a *réellement exécuté* dès avant le temps » (p. 8). Les mots que nous soulignons répondent à une distinction — dénuée de fondement — entre *notre* préexistence dans la Pensée divine et celle de la Vierge. Celle-ci Dieu l'a conçue éternellement « douée d'activité », dans « une réalisation anticipée » (p. 30), tandis que nous, Il « nous aurait conçus et vus sans activité propre

jusqu'à notre apparition dans ce monde » (p. 11). Dans cette préexistence idéale, « le Fils de Dieu a déroulé devant sa Mère le plan de la Création, mieux encore, il a associé cette Mère à l'œuvre entreprise » (p. 38), etc. — Nous croyons pour le moins inopportun d'égarer les « âmes pieuses » (p. 1) en de telles rêveries).

F. M. WILLAM. — *L'histoire du rosaire.* Mulhouse, Salvator; Tournai, Casterman, 1949, 23 × 14 cm., 212 p. Prix : 78 frs belges. (L'auteur de la « Vie de Marie », bien connue et beaucoup appréciée, a réuni, concernant l'histoire du Rosaire, une abondante documentation, par laquelle il s'est laissé quelque peu submerger. Les évidentes maladresses du traducteur rendent la lecture de l'ouvrage assez pénible. Il se termine par quelques bonnes remarques sur « les voies d'accès au Rosaire dans la vie spirituelle de notre époque »).

Méditation et prédication

Saint Bernard. Textes choisis et présentés par E. GILSON. Coll. Bibliothèque spirituelle du chrétien lettré. Paris, Plon, 1949, 20 × 14 cm., XLIV-330 p. Prix : 450 frs franç. (Dans sa Théologie mystique de saint Bernard, Etienne Gilson fait montre d'une remarquable connaissance du célèbre fondateur de l'abbaye de Clairvaux. Il était tout indiqué pour nous présenter un choix de textes qui mettront leur lecteur en contact avec ce grand spirituel et mystique dont le riche enseignement demeure toujours actuel).

J. CHARTON. — *De Jésus au Père.* Sainte-Anne de Beaupré, Librairie Alphonsienne, 1949, 20 × 13 cm., 344 p. (L'âme religieuse contemporaine se sent attirée vers le Père. Pour faciliter sa connaissance et son amour, Jules Charton a écrit « De Jésus au Père ». Trois parties : I. Le Père dans l'Evangile et la Théologie. II. Le Père et l'Eglise. III. Le Père dans la vie chrétienne. Livre sérieux et bienfaisant).

Dom H. DUESBERG, O.S.B. — *La paix du Christ.* Sermons avec introduction : *Apprentissage de la prédication.* Coll. Ministerium Verbi, Colmar-Paris, Editions, Alsatia, 1948, 26 × 16 cm., 88 p. (Pour atteindre nos contemporains, la prédication a besoin d'un renouveau. Soucieux d'y apporter sa quote-part, Dom Hilaire Duesberg offre aux prédicateurs les matériaux de six sermons sur la Paix du Christ. Il les fait précéder d'un « apprentissage de la prédication » qui condense en quelques pages l'essentiel de ce qu'il faut savoir et mettre en pratique pour devenir un bon prédicateur).

B. DU MOUSTIER. — *Onze God.* Een jaar des heren met de mystieken der franse school. Bussum, P. Brand, 1948, 25 × 17 cm., 214 p. Prix : 130 frs belges. (Par sa traduction, l'auteur a voulu rendre accessibles aux lecteurs de langue néerlandaise quelques-uns des plus beaux textes des Mystiques de l'Ecole Française. Il les a disposés d'après le cycle liturgique).

J. V. MATTHEWS, S. I. — *With the help of thy Grace.* Westminster (Maryland), Newman Book Shop, 1946, 20 × 13 cm., 114 p. (Exposé élémentaire, mais personnel, et qui suppose une sérieuse assimilation de la doctrine théologique et une judicieuse compréhension de tout ce qu'un chrétien doit savoir théoriquement et pratiquement sur la grâce : présentation simple, mais bien étudiée, en une vingtaine de courts chapitres, sous forme catéchétique avec questions et réponses, suivie habituellement de quelques réflexions pratiques, le tout d'excellente utilité pour la formation religieuse des fidèles. C'est un petit traité dogmatique, bref, exact et parfaitement lisible, dicté par une expérience théologique vécue).

R. P. PHILIPON, O.P. — *Ecrits spirituels d'Elisabeth de la Trinité.* Coll. La Vigne du Carmel. Paris, Edit. du Seuil, 1949, 17 × 13 cm., 254 p. (Par sa belle étude sur la doctrine spirituelle de Sœur Elisabeth de la Trinité, le P. Philipon, O.P., avait éveillé en nous le désir d'entrer davantage encore en contact avec la Sainte de l'Habitation divine. Il nous permet aujourd'hui de réaliser

ce souhait en nous faisant connaître les plus beaux écrits spirituels de la grande Carmélite de Dijon).

H. Pradel. — *Les morts nous parlent.* Vaison-la-Romaine, Edit. Bonne Presse du Midi, 1948, 14 × 10 cm., 56 p. Prix : 40 frs franç. (Instructions données la semaine des morts 1947, dans la Basilique Sainte Cécile, cathédrale d'Albi).

M. Rigaux, S. J. — *Passage au milieu des hommes.* Quelques problèmes. Curiosités. Règles d'or. Paris, Spes, 1946, 19 × 12 cm., 158 p. Prix : 65 frs franç.

L. Soubigou. — *Marie, notre aimable reine.* « Rayons » (publication trimestrielle), juin 1949. Angers, Edit. de « La Madone », 27, rue Volney, 1949, 24 × 16 cm., 48 p. (Mois de Marie prêché en 1947 ; 31 méditations, une par page, disposées en chapitres exaltant l'humilité de Marie, sa charité, sa maternité, sa prière ; Marie et le sacerdoce ; Marie et le Saint-Esprit).

J. Vitalis. — *La spiritualité du laïc.* Une mystique du chrétien dans le monde. Coll. Dei amor ; III^e^ série : L'action spirituelle dans le monde. Paris, Lethielleux, 1948, 24 × 16 cm., 84 p. (Face à la vie moderne, le chrétien a plus que jamais besoin d'une doctrine de vie intense et d'action rayonnante, ou, si l'on préfère, d'une « spiritualité » ou, comme d'aucuns disent, d'une « mystique » en un sens élargi du mot. Dans cette mystique chrétienne, comme dans toute mystique, le rôle dominant revient à un amour : celui du Christ total, auquel le chrétien doit s'affectionner de toute son âme. Cette mystique devra animer le laïc dans son comportement vis-à-vis de l'humanité, du mariage, de la profession, de la cité. A recommander aux laïcs soucieux de vie spirituelle).

Wat de liefde Gods vermag. Geestelijke raad en bemoediging tot het godminnend leven. Par un écrivain inconnu de la Flandre Occidentale du XVI^e^ siècle. Edité par L. Moereels, S. J. Coll. Bloemen van « Ons geestelijk erf », nouvelle série, n° 1. Tielt, Lannoo, 1949, 21 × 15 cm., 96 p. Prix : 48 frs. (Transposition en néerlandais moderne d'un opuscule anonyme westflamand de 1588, exposant sous la forme de sept lettres les fruits produits dans l'âme par l'amour de Dieu).

A. Wathelet-Eeman. — *Je n'y ai pas pensé.* Bruxelles, Editions Novissima (1949), 18 × 13 cm., 66 p. Prix : 40 frs. (Il est un sens profond des êtres et des choses, et si souvent nous ne l'apercevons pas ; il est un Dieu caché en tous et en tout et nous ne Le reconnaissons pas, faute d'un éveil suffisant de nos sens intérieurs. Trente méditations voudraient nous initier à cette vision intime. Qui consentira à se recueillir avec l'auteur commencera d'apprendre l'art de ce regard intérieur).

Biographies

M. André. — *L'Angélique Maria Goretti.* L'Agnès du XX^e^ siècle. Coll. Croisés de l'Hostie. Toulouse, Apostolat de la Prière, 1949, 17 × 13 cm., 88 p. Prix : 16 frs belges.

Anne de S. Barthélemy. Spiritualité carmélitaine, n° 8. Couvent de Chèvremont, par Vaux-sous-Chèvremont, 1949, 21 × 15 cm., 108 p. (Simple bergère illettrée, devenue la fille, la compagne et la confidente de sainte Thérèse d'Avila, Dieu s'en sert pour établir le Carmel en France et en Belgique. Un groupe d'auteurs de valeur nous dessinent son portrait moral et retracent à grands traits son histoire et son ascension spirituelle).

Ombline de la Villéon. — *Notre Sainte Bernadette.* Paris, Spes, 1949, 21 × 15 cm., 168 p. Prix : 250 frs franç. (On relit toujours avec émotion et profit cette vie, maintes fois racontée, de l'humble bergère à qui la Vierge Immaculée a daigné apparaître, de cette frêle et timide enfant, qui avec calme et simplicité tient tête aux efforts d'intimidation, aux menaces, aux astucieux traquenards des plus imposantes autorités civiles et ecclésiastiques. Le récit de Madame de la Villéon, très romancé, est fait pour plaire à un large public).

M. Le Bas. — *Pierre de Porcaro, prêtre-ouvrier mort à Dachau (1904-1945).* Coll. Apôtres d'aujourd'hui, n° IX. Paris, Lethielleux, 1948, 19 × 12 cm., 164 p. Prix : 200 frs franç. (Prêtre splendide, doué de grandes qualités humaines au dynamisme rayonnant, Pierre de Porcaro a aussi ses défauts. Il le sait et les combat. Professeur au Petit Séminaire de Versailles, Vicaire à Saint-Germain-en-Laye, soldat, partout on le voit s'efforcer de grandir spirituellement. Prisonnier, il se révolte d'abord, puis accepte, et c'est pour lui un temps de grâce et d'apostolat auprès des séminaristes prisonniers. Libéré, il repart en 1943 comme aumônier clandestin, camouflé en travailleur, prêt au sacrifice de sa vie. Durant près de 18 mois, il unira prière, travail et apostolat. Dénoncé, il meurt du typhus à Dachau, quelques jours avant la libération. Une belle figure de prêtre dont la biographie permettra le rayonnement posthume).

H. Le Floch, S.Sp. — *Le Cardinal Billot.* Lumière de la Théologie. Paris, Beauchesne, 1947, 20 × 15 cm., 158 p. (Cette étude, écrite en 1932 peu après la mort du Cardinal, n'avait pas été publiée jusqu'à ce jour. Il est bien qu'elle le soit enfin, en réparation de l'injuste oubli dans lequel fut enseveli ce grand nom. Elle n'est pas une biographie d'ensemble, elle ne relate que l'activité doctrinale du théologien, et dans ces bornes mêmes, elle fait souvent prévaloir le panégyrique, inspiré par une piété reconnaissante, sur l'examen approfondi des questions. Mais telle quelle, elle réussit, par bien des traits, à faire revivre l'éminent professeur et l'écrivain).

Levensschets van zuster Theresia van het Kruis. Derde ordelinge van S. Dominicus. Lekezuster van het klooster van de h. Zaligmaker, te Glain (Luik), 1610-1674. Bruxelles, Couvent des Frères Prêcheurs, 1949, 18 × 14 cm., 62 p.

P. Marc. — *Le secret de la beauté morale.* Paris, Spes, 1949, 19 × 12 cm., 192 p. Prix : 180 frs franç. (La seule vraie grandeur est la grandeur morale, celle que découvrent les yeux de la foi et que vivent les grands chrétiens et les saints. Pour qu'à notre tour nous essayions de la réaliser, le mieux est souvent de nous mettre en contact avec ceux qui l'ont incarnée. C'est ce que fait le Chanoine Marc dans son nouveau livre. Les âmes d'élite qu'il fait revivre sous nos yeux nous livrent leur secret, et la beauté qui émane de leurs vies opère en nous son charme contagieux).

L. Pouliot, S. J. — *Les saints martyrs canadiens.* Coll. Service de Dieu, n° 12. Montréal, Editions Bellarmin, 1949, 19 × 12 cm., 176 p. Prix : 1 dollar can. (Le petit livre du P. Pouliot, Jésuite canadien, fera mieux connaître, admirer, par un large public, les glorieux martyrs canadiens, Jean de Brébeuf, Gabriel Lalemant, Isaac Jogues et leurs compagnons; ces notes biographiques se lisent avec le plus vif intérêt. D'amples citations de *Relations,* émanant des martyrs eux-mêmes, ou de leurs lettres à leurs confrères de France ou à leurs familles, mettent le lecteur en contact direct avec ces âmes de feu).

Pour l'enseignement religieux

La belle histoire de Jeanne. Aux petites filles de France et d'ailleurs. Toulouse, Apostolat de la Prière; Tournai, Paris, Casterman, 1949, 22 × 18 cm., 82 p., ill. Prix : 45 frs belges. (Cette brochure est une vraie réussite, un vrai chef-d'œuvre du genre, tant pour la présentation typographique et l'illustration que pour le texte. L'auteur y présente aux fillettes de 13 à 16 ans la vie de sainte Jeanne de Lestonnac, fondatrice de la Compagnie des Filles de Notre-Dame).

A. Boyer. — *La Bible des tout-petits.* Méthode pour le catéchisme maternel et le jardin d'enfants. Coll. « Le jardin d'enfants religieux », 4e éd. Paris, Lethielleux, 1949, 19 × 12 cm., 128 p. ill. Prix : 250 frs franç. (Ce livret ou plutôt cet ensemble de feuilles détachées constituent un guide pour l'éducateur; il est destiné à être utilisé aussi bien au jardin d'enfants qu'à la maison par la maman. Les tout-petits dont il est question sont les enfants de 3 à 6 ans. L'auteur fait exposer en 28 leçons les principaux faits de l'Ancien et du Nouveau Testament. Il veille à ce que l'on dégage de ces récits

la conclusion doctrinale à la portée des petits; et surtout que l'on donne un aliment à la foi, à l'espérance et à la charité. Comme les tout-petits dont il est question ici sont à la phase sensorielle de leur croissance, l'auteur conseille aux éducateurs d'utiliser un matériel didactique approprié; tout spécialement les figurines en bois découpé et peint de Madame Le Tourneur; le matériel sensoriel de M. Van der Elst; les silhouettes à colorier et à monter de P. Rousseau; les dessins pour exercices d'observations de Marie Pignal).

E. Charles, P.S.S. et les Religieuses du Cénacle. — *En marche vers le Sauveur*. 2 vols. Paris, Spes, 1949, 20 × 14 cm., 316 et 262 p. Prix : les deux vols : 550 frs franç. (Ouvrage destiné aux adolescents à partir de 11 ans. Les auteurs se proposent de manifester la signification religieuse des événements bibliques. Ils mettent en lumière la préparation messianique et les leçons doctrinales ou morales capables d'enrichir la vie spirituelle. Ils insistent particulièrement sur la signification figurative des événements. Chaque chapitre comporte deux parties : tout d'abord le récit historique, ensuite l'interprétation religieuse des faits. L'allure de cet ouvrage le rapproche peut-être autant d'un livre de méditation que d'un manuel scolaire. Il nous semble que le récit est trop morcelé et l'interprétation parfois artificielle).

J. Denaux. — *Ik leef mee met de Kerk*. Liturgieboekje voor den derden graad. II. 2e édition. Bruges, Verbeke-Loys, 1949, 23 × 15 cm., 94 p. (Solidement fondée au point de vue dogmatique, la matière est présentée de façon agréable et pédagogique : de brefs paragraphes suivis de questions et de travaux, un style clair et empreint de piété, une illustration convenable font de ce livre un bon manuel pour l'enseignement primaire).

Pilamm. — *La trahison de Judas*. Coll. « La Bonne Nouvelle », n° 3. Tournai, Casterman, 1949, 31 × 24 cm., 32 p. Prix : 54 frs. (Troisième volume de la collection « La Bonne Nouvelle », Évangile en images, pour les enfants, dont le compte rendu a paru dans la *N.R.Th.*, 1949, p. 223).

L. Ruger. — *In terram bonam*. Sermons pour enfants. Première partie. Coll. « Le prédicateur des enfants », 4e série. Mulhouse, Salvator; Tournai, Casterman, 1949, 19 × 12 cm., 224 p. Prix : 45 frs belges. (Ce livre contient 61 sermons ou instructions adaptés à des enfants de 10 ou 11 ans environ. Il y est question de la vie de la grâce et de la manière de la développer. L'auteur a recours à un grand nombre de récits et de traits concrets. Nous croyons cependant qu'un sérieux travail d'adaptation devra être fait par ceux qui auront recours à ce livre. Le style ne nous paraît pas toujours au point. Cet ouvrage peut être utile aux prédicateurs des enfants, aux catéchistes et aux parents).

Varia

A. Caraco. — *Le livre des combats de l'âme*. Paris, de Boccard, 1949, 20 × 15 cm., 236 p. Prix : 350 frs franç. (En des vers de structure classique et aux âpres accents, où la pensée l'emporte sur l'émotion, l'auteur, qui veut placer son œuvre dans le sillage de la mystique espagnole, s'est efforcé d'exprimer les profondeurs du dialogue de l'âme avec Dieu).

A. Gerbault. — *Un paradis se meurt*. Paris, Editions Self, 1949, 19 × 14 cm., 280 p. (Le dernier ouvrage du célèbre globe-trotter des océans est en même temps un réquisitoire contre l'œuvre néfaste accomplie par les Européens dans les îles enchanteresses de Tahiti).

A. Godoy. — *Mon fils ! Mon fils !* Fribourg, Egloff, Librairie de l'Université, 1946, 17 × 13 cm., 80 p. (Poèmes d'un père sur son fils défunt).

A. Godoy. — *Rossignol*. Paris, Librairie universelle de France, 1949, 16 × 13 cm., 50 p. Prix : 200 frs franç. (Poésies sur le rossignol).

Les Gérants : ETABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.
Administrateur-délégué : LOUIS CASTERMAN, Tournai.

Imprimé en Belgique. — *Printed in Belgium.*